



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**R. P. Georgii de Rhodes Avenionensis S. J. disputationum
theologiae scholasticae tomus ...**

Rhodes, Georges de

Lugduni, 1661

Disputatio IV. De Charitate Theologicæ.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81987](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81987)

rum contemptum, segnitiam, tepiditatem & alia huiusmodi, ut merito dicatur Ecclesiast. 18. *Vide presumptionem cordis eorum quoniam mala est.*

Est peccatum de se graue.

Deinde quod illud peccatum ex genere suo sit graue patet, quia virtuti perfectissimæ opponitur, & prohibetur per præceptum grauiter obligans, grauius nocumenta parit (ut dixi) ponit impedimentum gratiæ Spiritus Sancti, proptereaque merito numeratur inter peccata contra Spiritum Sanctum.

Solutio primæ ac secundæ dubitationis.

Ad primam & secundam Resp. præsumptionem in multis sæpè reperiri sine iudicio hæretico, duobus enim modis sperari potest inordinatè beatitudo, vel innitendo nimium virtuti tuæ, vel nimium innitendo misericordiæ diuinæ, primò in actu signato & formaliter, quoties v. gr. cum Pelagianis negatur necessitas gratiæ, vel cum Calvinistis necessitas bonorum operum, & sic certum est, quod præsumptio excludit habitum Spei, & includit iudicium hæreticum. Secundò fieri potest & sæpius etiam fit in actu exercito & virtualiter, cū aliquis perinde se gerit ac si crederet necessariam non esse gratiā ad bona opera, nō enim est sollicitus de implorandō auxilio diuino, per inde ac si crederet quod necessaria non sunt opera bona, eo quod securus perseueret in peccatis, nihil sollicitus de agenda pœnitentia, & de bonis operibus exercendis, quasi esset certus quod in articulo mortis sufficientem ageat pœnitentiam; & huiusmodi præsumptio, non necessariò includit iudicium hæreticum, & non excludit habitum Spei, quia huiusmodi peccatum non sufficit ad reddendum hominem inidoneum ad actum Spei, qui enim sic præsumit, sperat se in articulo mortis acturum pœnitentiam.

Tertiā. Ad tertiam Resp. cum S. Thoma *art. 3.* quod sicut desperatio Spei opponitur, sic eidem opponitur præsumptio etiam directius quàm timori, contraria enim sunt in eodem genere, & directius opponuntur quæ sunt in eodem genere quàm quæ sunt generum diuersorum, præsumptio autem est in eodem genere in quo est Spes, cum sit inordinata quædam Spes de Deo, quæ opponitur etiam manifestius timori, quamuis directius opponatur Spei.

DISPUTATIO IV.

De Charitate Theologica.

Sanctus Thomas, à quæst. 23. ad 47.



ACTENVS dixi de virtutibus Fidei & Spei, per quas initium aliquod efficiuntur creaturæ Dei, nunc restat Charitas, per quam perfectè homo ex Deo nascitur, in Deo manet, de Deo viuit, finis Præcepti, vinculum perfectionis eminentissimum Charismatum, vexillum electorum. De illa disputat accuratissimè S. Thomas quæstionibus viginti tribus, cuius doctrinam commodè videor posse reuocare ad sex capita. Primum sit de ratione generica Charitatis. Secundum de obiecto illius. Tertium de internis eius actibus. Quartum de actibus illius externis. Quintum de habitu Charitatis. Sextum de peccatis contrariis Charitati. Quibus intellectis nihil erit de hac virtute quod restare videatur dicendum.

QUÆSTIO I.

De Ratione generica Charitatis Theologica.

S. Thomas, quæst. 23.

AD dignoscendum genus virtutis nobilissimæ, quatuor video necessaria, primò vtrum Charitas verus sit amor beneuolentiæ, secundò vtrum sit verus amor amicitiae, tertio vtrum sit vera & specialis virtus, quarto vtrum virtutum omnium sit perfectissima, & illarum forma.

SECTIO I.

Vtrum Charitas sit verus amor beneuolentiæ.

CERTUM est primò, Charitatem esse verum ac proprium amorem. *Charitatem vero* (inquit August. lib. 3. de doctrina Chryst. c. 10. *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & propter ipsum & proximo propter Deum*, motus autem ille animi tendens ad fruitionem, amor appellatur; sumitur enim amor aliquando latius, aliquando strictius & omnino propriè. Amor latè sumptus significat motum quemlibet voluntatis in bonum, quo pacto August. lib. 14. Ciuitat. c. 7. desiderium appellat amorem hiantem, gaudium, amorem fruientem. Si verò amor sumatur strictius prout distinguitur à desiderio gaudii & alijs actibus voluntatis est motus voluntatis in bonum, præcisè ut bonum est, abstrahendo à præsentia & absentia, quia non attendit nisi bonum.

Charitas est sub genere amoris.

Certum est secundò, varias à Doctoribus excogitatas esse definitiones amoris tum latè, tum strictè sumpti, quæ tamen omnes videntur magis explicare causas aut effectus amoris, quàm eius naturam, est enim difficile dicere, quid sit motus ille voluntatis in bonum.

Varie amoris de finitiones.

Primò enim dicitur esse motus complacentiæ voluntatis in bono, sed hæc complacentia videtur esse potius aliquid antecedens amorem quàm ipse amor, bonum enim prius voluntati placet quàm ametur.

Secunda est, & notissima definitio Philosophi, quod amare sit velle alicui bonum, vel quæ bona putat, illorumque actuum esse in quantum potest: sed hic videtur esse potius effectus amoris, quàm motus ille voluntatis in bonum qui sine dubio est amor, vel certè illud velle bonum, desiderium est non amor, unde negat S. Thomas *quæst. 27. art. 2.* quod beneuolentia sit adæquatè amor.

Tertia enim & longè melior definitio amoris traditur à S. Dionysio, quod amor sit vnio affectiua amantis ad aliquod bonum, vbi nomine (vnionis) significatur actus voluntatis quo ipse amans in dilectum effunditur, & illi adhæret: Id est, inclinatio & impulsus voluntatis in ipsum bonum, ex prima enim cōplacentia voluntatis in bono cognito, statim oritur motus ille voluntatis & inclinatio in bonum, *Amor meus pondus meum, illo feror quocumque feror*, (inquit August. lib. 9. de Trinit.) pondus autem illud & inclinatio, est affectiua illa vnio & effusio amantis in amatum, nam voluntas per actum suum non attrahit ad se obiectum, sed in illud inclinatur, & in illud tendit, & hæc est vnio propria in qua verus amor consistit & ex qua oritur: deinde, ut statim dicam, vnio imperata, id est potentiarum occupatio circa dilectum. Vbi etiam apparet mirabilis ille circulus amoris de quo sæpè loquitur S. Dionysius, à bono, in bonum, circa bonum, bonum enim voluntati placens est veluti terminus

minus à quo motus incipit, & terminus ad quem, in quo conquietitur motus per vnionem, ecstasim, & zelum.

Triplicis
amoris ef-
fectus.

Certum enim est tertio, quod rectè à S. Dionysio tres ponuntur effectus, & tres causæ veræ moris, effectus ij sunt quos dixi vnio, ecstasis, zelus, quia nimirum voluntas, & alijs imperat potentijs & sibi etiam ipsi, ex inclinatione illa & vnione effectiua statim sequitur vt volūtas & se ipsam & alias omnes potentias occupet circa rem amatam, adeo vt neque intellectus aliud cogitet, neque voluntas in aliud tendat, sed amet, desideret, gaudeat, oderit, fugiat, doleat, de bonis & malis dilecti, & hæc vnio siue potentialium omnium occupatio circa dilectum, est primus effectus amoris; vnde sequitur statim vt voluntas sic vnita obliuiscatur alia omnia, etiam se ipsam, vnde magis dicitur esse anima vbi amat, quàm vbi animat, quæ vocatur ecstasis & secundus effectus amoris: postremus autem est zelus seu imperus quidam feruens procurandi ea quæ bona sunt dilecto, & impediendi ea quæ sunt ipsi mala.

Causæ verò amoris tres item ponuntur. Prima est, bonum & pulchrum quorum vnum est conuenientia cum voluntate, alterum est conuenientia cum potentia cognoscente præsertim intellectiua vel visuæ cui placet; Pulchrum enim est quod placet intellectui aut visui, atque inde voluntatem ad se trahit. Secunda causa est similitudo. Tertia est amor. Quæ omnia exponebam in morali ex quibus.

Charitas
verus est
amor.

Certum est quartò, Charitatem esse verum amorem, & quidem beneuolentiæ. Verus est amor, quia hoc significat ipsum nomen quo designatur eminens quædam dilectio efficiens vt charissima sit persona quæ diligitur. Conuenit etiam illi tota definitio amoris siue ille complacentia dicatur, siue beneuolentia, siue vnio & inclinatio. Tres effectus amoris sunt maxime proprij Charitatis, occupat enim omnes animæ potentias circa Deum, animum amantis extra se rapit, accenditque in eo Zelum, ad procuranda bona, & auertenda omnia quæ Deo esse possunt mala. Causas habet easdem quas habet amor; Deus enim summum est bonum, & summum pulchrum, perfectissimo modo amat, & per amorem efficit sibi similes. Denique proprietates omnes habet honestissimi amoris, vt dicā *questione 3.* est enim gratuitus, quia non amat sui commodi causa, sed solum attendit dilecti bonum, est appetitiuius, est efficax, feruens, constans. Sed hæc postea.

Est amor
beneuo-
lentia.

Certum est quintò, Charitatem esse amorem veræ ac perfectissimæ beneuolentiæ; amor enim ille qui (vt dixi) est motus voluntatis in bonum, aliquando est amor beneuolentiæ, aliquando est amor concupiscentiæ, quia in omni amore aliquod bonum alicui amatur, vel quia illud bonum est conueniens tali personæ, vel quia illa digna est: Charitas autem vult Deo bona, quia dignus est ratione infinitæ suæ bonitatis, vt constabit (ex sequentibus) ergo est verus amor perfectæ beneuolentiæ.

SECTIO II.

Primum Charitas sit amor vera amicitia.

Certum ex sexto, primariam & nobilissimam speciem amoris esse illam, quam vocamus communi nomine (amicitiam) de qua differens plenissimè Philosophus libro octauo & nono Ethicorum, quatuor ad eam exigit, primò vt si amor gratuitus, id est vt sit vera beneuolentia quæ velimus alicui bonum ipsius gratia; id est propter me-

ritum ipsius, & honestum quod ipsi inest: *Diligitur enim amicus* (inquit Tullius) *quia in se rationem habet, ob quam diligitur*, nam amicitia non est qualiscunque beneuolentia, nam possum alicui personæ bene velle, quæ non sit bona & hæc non est amicitia sed beneuolentia orta ex complacentia in eo cui sum beneuolus, vera est amicitia. Imò & amicitias, quæ sunt ob vtilitatem & voluptatem docet Philosophus lib. 8. cap. 3. & 4. Non esse amicitias nisi ex accidenti atque adeo facile mutari, solam amicitiam, quam virtus conciliat esse amicitiam per se verè constantem & perennem.

Secundò exigitur vt sit amor mutuus, id est cum redamatione, alioqui est beneuolentia non amicitia, & in hac redamatione consistit æqualitas ad amicitiam requisita vt traditur ibidem cap. 8.

Tertio exigitur vt amor ille mutuus, non sit latens, sed vtrique amico sit notus: *Amicitia enim* (inquit cap. 2.) *est redamatio non latens*, quod quidem ad amicitiam non est simpliciter necessarium sed ad vsum veræ amicitia, vel certè ad amicitiam ciuilem.

Quartò exigitur societas aliqua & communio bonorum in qua fundetur amor ille mutuus, id est vt commune vtrique amico sit aliquod bonum in quo ambo conueniant; huiusmodi est communitas virtutis, sanguinis, eiusdem instituti vt docetur cap. 9. *Non quod* (inquit) *amicitia primò feratur in ipsam communitatem boni, sed in ipsum bonum*, quod quia vtrique commune est, communis etiam amor est. Vnde tres colligit causas amicitia, præsentiam siue conuictum, beneuolentiam, & beneficentiam. His positis.

Difficultas est, vtrum Charitas, quæ amor est excellentis beneuolentiæ præferens Deum alijs omnibus quæ amantur & chara sunt, sit verus amor amicitia quæ connectat hominem Deo, & Deum homini coniungat ac proinde faciat nos Dei non seruos sed amicos, & Deum nobis amicum.

Ratio dubitandi est primò, quia in amore amicitia requiritur beneuolentia mutua, gratuita & propter ipsum qui amatur, Deus autem non amat nos, propter nos, sed propter se ipsum, ad quem omnia necessariò refert, ergo non potest Charitas esse amicitia. Imò neque amor ille hominis ad Deum esse potest gratuitus, cum Charitas Deum amat vt finem vltimum, & magis amat ea cum quibus magis ipse coniunctus est. Denique nulla in Deo esse potest virtus moralis propriè dicta, quia in virtute morali necesse est vt honestas propria illius virtutis propter ipsam ametur, Deus autem omnia propter se ipsum amat, alioqui non amaret modo perfectissimo, amicitia verò est virtus moralis, ergo illa non est in Deo.

Prima dubitatio.

Secundò, amicitia debet esse non latens, ita vt ex vtraque parte amans agnoscat se diligi, nemo autem scire potest se à Deo diligi. Deinde ad amicitiam requiritur æqualitas, conuictus, & mutua communicatio bonorum, quæ omnia clarum est esse non posse inter Deum & hominem.

Secunda.

Tertio, Charitas est etiam ad inimicos, ergo Charitas non est amor mutuus, habetur ad peccatores, ergo non est amicitia, quæ non est nisi inter bonos, si enim conciliet illam vtilitas aut voluptas, non autem virtus, definit esse amicitia.

Tertia.

Dicendum tamen est, Charitatem esse perfectum amorem amicitia hominis ad Deum. Conclusio.

Ratio S. Thomæ optima est, quia conditiones omnes veræ amicitia modo excellentissimo amoris illi qui est Charitas conueniunt.

Primò enim vt ostendebam est verus amor beneuolentiæ quæ non vult sibi Deum vt summum bonum sed vult Deo ipsi bonum, quia dignus est.

Secundò

SECTIO III.

Secundò etiam est amor mutuus, quia nemo Deum amat, quem non redamet statim Deus ut filium & heredem.

Tertiò est non latens mutua illa redamatio, quia licet nemo physice sit certus quod ametur à Deo, sicut nec est certus quod amet Deum, probabilius tamen, imò & moraliter est certior quod à Deo ametur quam quod homo illum amet. *Ipsè enim Spiritus testimonium reddit Spiritui nostro quod sumus filij Dei.* Denique non deest mutua quædam bonorum communicatio: *Deus enim (ut ait Irenæus) totum se in hominem effundit, & homo vicissim Deo tribuit gloriam & honorem. Ego dilecto meo & ad me conversio eius.*

Solutio
primæ dis-
tinctionis.

Ad primam Respondeo non requiri ad amorem benevolentia, ut amans amet dilectum propter ipsum tanquam finem ultimum, quando ille qui amatur essentialiter ordinatur ad illum finem & totam suam perfectionem ex eo habet, sufficit enim ut amans velit dilecto bona non propter commodum suum, sed propter commodum solius dilecti. Deus amare non potest creaturam, nisi propter se ipsum ad quem illa ordinatur, & ex quo totam habet suam perfectionem, gloria enim Dei ad quam Deus amando dirigit creaturam, est vera beatitudo creaturæ, habet igitur Deus erga creaturas rationales amicitiam, quas ob commoda sua non amat: sed propter se ipsum ut illorum finem: homo etiam per Charitatem Deum amat vero amore benevolentia (ut ostendi) quamvis amet illum ut finem ultimum, quia non illum amat ut summum bonum ipsius hominis, sed ut in se summè bonum: amamus etiam Charitate magis illos qui nobis sunt magis coniuncti, sed ita tamen ut ultima ratio amandi non sit nisi Deus. Virtutes morales sunt reuera in Deo, sed omnes formatæ per Charitatem (ut ostendi aliàs) amat enim Deus etiam honestatem creatam propter ipsam, sed non ultimò, quia refert illam etiam ad se ipsum. Imò nihil facit illa ratio contra nos qui volumus amicitiam illam quæ Deus nos amat esse Charitatem Theologicam.

Solutio
secundæ.

Ad secundam satis dictum est quomodo satis homo iustus cognoscat se à Deo amari ut habere dicatur amicitiam ad Deum: nego autem quod ad veram amicitiam requiratur æqualitas unde Philosophus libro octavo, capite septimo, ponit amicitiam quandam excellentiæ. Imò iustus Deum amando, accipit quandam per ipsum amorem æqualitatem cum Deo secundum proportionem, euehitur enim ad participationem quandam diuini esse sicut Deus ut verum se amicum exhiberet per omnia similis factus est nobis absque peccato. Coniunctus & communicatio mutua bonorum etiam non desunt (ut dixi) quia per orationem & conuersationem in cælis, cum Deo loquitur, & Deus ducit eum in solitudinem, & ibi loquitur ad cor eius.

Solutio
tertiæ.

Ad tertiam Respondeo Charitatem non esse amicitiam hominis ad hominem inimicum & peccatorem, qui diligitur propter Deum, sed esse amicitiam hominis ad solum Deum, cuius solius intuitu amantur inimici & peccatores, quia sic Deus vult, & quia sunt aliquid pertinens ad Deum.

Verum Charitas sit virtus creata, una specificè, omnium perfectissima, & omnium forma virtutum.

Dixi Charitatem esse verum amorem benevolentia, ac amicitia perfectæ, quia gratuitus est & reciprocus, *Qui enim manet in Charitate, in Deo manet & Deus in eo, nunc sequitur ut dicam quàm sit honestus, hæc enim est propria ratio virtutis, in qua expendenda sūt quatuor. 1. verum Charitas sit essentialiter virtus, 2. an sit aliquid creatum an verò ipsemet Spiritus Sanctus, tertiò verum sit vna tantum specialis virtus ab alijs omnibus virtutibus diuersa, quartò denique verum perfectione superet alias omnes virtutes, & illas ut anima informet, perficiat, coronet, quæ omnia plus habent pietatis quàm difficultatis.*

Ratio tamen dubit. esse potest primò, quia Charitas non est essentialiter virtus, si possit imperari actus Charitatis per actum malum saltem venialiter malum, sed imperari potest per actum malum venialiter, cur enim ex vana gloria non possum ignaros erudire vel dare miseris elemosinam qui sunt actus charitatis possuntque duo habere motiua, vnum omnino intrinsecum & proprium, alterum extrinsecum, ergo Charitas non est essentialiter virtus. Adde quod virtus amat honestatem propter ipsam, cum tamen Charitas non attendat honestatem, sed solum Dei bonum.

Secundò, illa non est specialis virtus, quæ amplectitur alias omnes virtutes, sed Charitas alias omnes amplectitur virtutes, unde appellatur vinculum perfectionis anima & forma virtutum, imò dicitur esse omnis virtus: ergo Charitas si vna est virtus, non est nisi genericè vna.

Tertiò, si Charitas forma virtutum est, sequitur nullam esse veram virtutem saltem Christianam sine Charitate, hoc autem falsum est, quia Fides & Spes sine Charitate veram habent rationem virtutis.

Dico primò, Charitatem esse veram & propriè dictam virtutem Theologicam, infusam diuinitus animæ, ac verè creatam & distinctam à Charitate increata quæ Spiritus Sanctus est.

Primam partem probant omnes scripturæ in quibus laudes eximie Charitatis narrantur. Dicitur enim aliàs diffundi à Deo, & immitti animæ per Spiritum Sanctum qui cum ipsa datur, & per ipsam vitur animæ, cum sit & dispositio, & vinculum animæ cum spiritu increato Dei, dicitur ex Deo esse, diligamus nos inuicem, quia Charitas ex Deo est; monemur & inuitamur ad Charitatem, *Hoc oro ut Charitas vestra magis abundet in scientia*, vocatur finis præcepti, vinculum perfectionis, excellentissimum charissimum, fructus spiritus, vexillum gratiæ, sine qua nihil sumus, & nihil prodest. *Quæ alia* (inquit Hieronymus in c. 5. in Galat.) *inter fructus spiritus debuit tenere primatum nisi Charitas, sine qua cetera non putantur esse virtutes, & ex qua nascuntur vniversa quæ bona sunt.* Deinde S. Thomæ ratio est optima, quia omnis actus conformis suæ regulæ rectus est, & vera virtus; hæc autem regula est duplex, altera est ipse Deus, altera est humana ratio pro ut Deo subordinata, sed actus Charitatis vtrique huic regulæ conformis est, nam respicit Deum eo modo quo conuenit, quatenus scilicet obiectum est amabilissimum, est autem valde conueniens amare, quod est amabile, unde conformis etiam est humanæ rationi, est igitur vera virtus.

Secunda pars, asserens Charitatem esse donum creatum, non autem personam ipsam Spiritus sancti communissimè admittitur à Theologis contra magistrum in primo distinct. 17. ubi contendit Charitatem non esse creatum aliquid in homine sed esse Spiritum Sanctum

Quæstio
quadrage-
simæ.

Prima dis-
tinctionis.

Secunda.

Tertia.

Conclusio.

sanctum qui mentem inhabitans suppleat vicem virtutis creata. Hoc autem intellexit duntaxat de ipso charitatis habitu non de illius actu, ut notat S. Thomas *art. 2.* Non enim voluit actum illum quo Deum amamus esse ipsum Spiritum sanctum quod implicat, sed tantum contendit quod Spiritus ipse sanctus immediate vnitas animæ totum efficit quod efficeret habitus Charitatis quod etiam absurdissimum demonstrabitur *quest. 5.*

Secunda
concl. ista.

Dico secundò, Charitatem esse virtutem specie infimā omnino vnicam, virtutum omnium perfectissimam, ac virtutum omnium formam & veram Beatitudinem Viatorum.

Charitas est
vnica.

Prima pars, quod Charitas vna sit virtus specificè, probatur à S. Thoma facili ratione quia vbi est obiectum formale speciale omnino vnicum specie infima, ibi virtus est vnica etiā specie intima, sed Deus quatenus est in se summum bonum & obiectum adæquatum Beatitudinis est vnicum obiectum specie infima propter quod amantur omnia ergo charitas est virtus vnica specificè quamuis materialiter sit omnis virtus ut dicitur statim.

Est virtutū
maxima.

Secunda pars, quod Charitas virtutū omnium sit maxima probatione non eget postquā dixit Apostolus 1. ad Corinth. 13. *maior horum est charitas*, probatque mirabiliter ratione triplici, quia videlicet charitas virtutes omnes, & alia omnia dona format, ita ut sine illa nihil profus sint, & nihil prosint siue intellectus perfectiones siue voluntatis, si *linguis hominum loquar & Angelorum, &c.* Secunda ratio est, quia charitas virtutes omnes continet, & illas imperat. *Charitas patiens est, benigna est, non emulatur, non agit perperā.* Tertia ratio est, quia charitas nunquā excidit, cū sit pars aliqua beatitudinis in patria ut olim docui. Elogia Charitatis quæ Patres asserunt nihil attinet dicere, alij dicunt illam esse vestem nuptialem, alij margaritam Evangelicam, solam illam quæ distinguit inter filios Dei & filios Diaboli.

Secunda ratio
ex obiecto.

Deinde optima est S. Thomæ ratio, quæ petitur ex præstantia obiecti specificantis, illa enim virtus est sine dubio nobilissima, quæ obiectum præstantissimum respicit modo præstantissimo: huiusmodi est charitas, quæ ipsum Deum attingit secundum totam latitudinem bonitatis & excellentiæ quam habet, & attingit modo præstantissimo cum attingat illum ut in illo sistat non autem ut aliquid boni ex eo nobis proueniat: fides autem attingit illum secundum solam perfectionem primæ veritatis, spem ad illum ordinatur quatenus nobis est bonus, qui est modus attingendi longè ignobilior.

Vltima ratio
ex effectibus.

Denique vltima ratio petitur ex effectibus, quia illa per se ipsam omnia peccata omnino delet, merita omnia efficit, virtutes omnes continet, imperat, format, omnia implet præcepta, qui enim diligit legem impleuit.

Charitas est
forma virtutum.

Tertia pars, quod charitas forma sit omnium virtutum, non quod earum essentia in ratione virtutis sit charitas, vel quod physice illis vniatur, sed quod sit maxima & vltima illarum perfectio per quam alia virtutes habent quod sint meritorie, & propriam participant rationem virtutis, probatur à S. Thoma *art. 8.* quia per illud formantur virtutes per quod solum ordinantur ad finem vltimum, nam in moralibus id quod format actum, est ipse finis, cum enim principium actuum moralium sit voluntas cuius obiectum & veluti forma est finis, oportet ut forma ipsius actus sit finis, eadem enim est forma actus & agentis, sed sola charitas ordinat virtutum actus ad finem vltimum, finis enim virtutum alter

Tom. I.

est immediatus & proprius, quem singule respiciunt essentialiter, alter est vltimus quem non respiciunt nisi ex imperio charitatis, ergo vltima forma virtutum charitas est. Quod desumptum est ex Ambrosio 1. 2. in *Lucam*: Chrysostomo homilia 22. in 1. ad *Corinth.* qui charitatem comparat Regio diademati & purpuræ, alias virtutes aliis Regis vestibus, quæ Principi & subditis possunt esse communes.

Ad primam Respondeo probatum sapè aliàs esse, quod nullus actus bonus & supernaturalis imperari possit ab actu malo, bonum enim est ex integra causa, & Deus dare non potest gratiam ad actum malum, vide quæ dicta sunt *disput. 4.* cum dixi de moralitate actuum humanorum.

Solutio primæ dubitationis.

Ad secundam Respondeo verum quidem esse quod charitas imperat actus omnium virtutum, atque ita materialiter charitas generalis est virtus magis quam gratitudo vel obedientia, sed obiectum tamen habet formale speciale quod ipsi soli proprium est.

Solutio 2.

Ad tertiam Respondeo charitatem non ita esse formam virtutum ut sine illa non possit esse vlla virtus secundum genericam rationem virtutis, sed quod sine illa non possit esse virtus vlla simpliciter vera & Christiana. Ratio est, quia illa perfectio non est simpliciter vera, & Christiana, quæ non ordinatur ad id, quod est principaliter bonum habentis illam, ea enim quæ sunt ad finem non sunt bona, nisi per ordinem ad finem, sed virtutes sine illa non ordinantur ad id quod est principale hominis bonum, quæ est fruitio Dei summæ boni, quamuis sine charitate virtutes ordinantur ad finem particularem.

Solutio 3.

QVÆSTIO II.

De Obiecto Charitatis Theologia.

Dixi adhuc genericam rationem charitatis, quæ amor est benevolentie amor amicitie, amor honestissimus, nunc ut explicetur virtutis huius propria differentia, & germanus character, inquirendum est de obiecto eius, proprio tum materiali, tum formali vbi tria expendi debent, quid amet charitas, quod est obiectum eius materiale, propter quid amet, quod est obiectum formale, quo ordine amet, quid vocatur ordo charitatis.

SECTIO I.

De Obiecto materiali Charitatis S. Thomas *quest. 25.*

Explicat fusè S. Thomas tota questione per articulos duodecim ea omnia quæ amantur charitate, ostenditque amari charitate, Deum, Angelum, hominem quemlibet siue peccator sit, siue iustus, siue amicus sit siue inimicus, & hominis etiam ipsius corpus, demones non amari charitate, sed creaturas tamen irracionales & charitatem etiam ipsam ad hoc obiectum spectare, quæ omnia breuiter explicari hoc loco possunt. Nam ad amorem inimicorum quæ pertinent, magis spectant ad præceptum charitatis de quo dicam *quest. 3.* magis enim hic quæro, quid possit, quam quid debeat amari charitate.

Doctrina S. Thomæ de obiecto quod amat charitas.

Ratio tantum dubitandi primò est, quia si eadem virtute charitatis quæ Deus amatur, debet etiam amari Proximus, poterit eadem virtute religionis quæ Deus adoratur, adorari etiam Proximus, eadem etiam virtute quæ Deus timebitur, Proximus timebitur & eadem spe theologicæ quæ speratur auxilium Dei, spe-

Prima dubitatio.

KKKK

ratur

ratur auxilium ab homine, quæ omnia sunt falsa, ergo charitas eadem theologica, quæ amat Deum non potest amare Proximum.

Secunda.

Secundò, illud non amatur charitate theologicà, in quo non reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, sed in solo Deo, non autem in homine vel Angelo reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, ergo solus Deus amatur charitate non autem Proximus, probatur minor, nam ratio formalis propter quam charitas amat, est bonitas increata Dei, illa est in solo Deo. Nam vt aliqua bonitas fit ratio amandi aliquem debet facere illum bonum formaliter, sed bonitas increata Dei non efficit Proximum bonum, quomodo enim possum amare amore amicitie Petrum propter bonitatem quæ est in Paulo.

Tertia.

Tertio, si amantur charitate theologica Proximi, quia extrinsece respiciunt Deum, & sunt aliquid Dei, posset etiam charitas amare daemones & damnatos, quod si respiciatur specialis perfectio illius qui amatur, iam non amabuntur illi charitate theologica; quae solam attendit Dei bonitatem.

Primarium
obiectum
charitatis.

Dico primò, primarium & quodammodo adequatum obiectum quod Charitate theologicâ diligitur esse ipsum Deum.

Ratio est, quia illud primariò amatur charitate, in quo primariò & intrinsecè relucet formalis ratio propter quam charitate amatur, sed ratio illa formalis quæ bonum est diuinum primariò & intrinsecè in solo Deo est, imò solus Deus est non alio bono bonus sed bonum omnis boni, ergo Deus est sine dubio primarium obiectum charitatis. Imò & addebam illum esse obiectum quodammodo adequatum sic enim appellatur illa res propter quam est primo & per se habitus & ad quam referuntur omnia circa quæ ille versatur, quod vocari solet obiectū attributionis, huiusmodi est Deus, ergo ille est etiam obiectum attributionis adequatum, si autem obiectum adequatum significet illud omne circa quod versatur habitus, certè Deus non est adequatum obiectum charitatis quæ versatur etiam circa alia obiecta.

Alia obiecta
charitatis.

Dico secundò, Charitate theologicâ eadem quâ Deus amatur, amari etiam posse Proximum, idest Angelum, & hominem quemlibet qui est capax beatitudinis, siue ille sit Iustus, siue peccator, siue sit amicus, siue inimicus.

Primò enim sic habetur in pluribus Scripturis primæ Ioan. 4. *hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum diligit & fratrem suum.* Et iterum si quis *dixerit quoniam diligo Deum & fratrem suum oderit, mendax est:* & Christus ipse Matth. 22. querenti legisperito, quod est mandatum magnum, respondet *diliges dominum Deum tuum, &c. secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum:* quod expendens Chrylост. Homil. 25. in Matth. mirabiliter extollit obligationem illam amandi Proximum eodem amore quo amatur Deus, vnde dicit secundum autem simile est huic, idest propter idem motiuum. Deinde illa est solidissima ratio S. Thomæ *art. 1.* quia scilicet illi omnes actus pertinent ad eundem habitum qui habent idem motiuum formale, sed omnes actus quibus diligitur Proximus quatenus capax est participandi Deum vt est obiectum beatitudinis, habent idem motiuum formale actuū, quibus amatur Deus charitate theologica, nam vt constabit ex statim dicendis ratio formalis propter quam charitas Deum amat, est Dei bonitas vt est obiectum beatificans, ratione cuius Deus dignus est amore super omnia, Deus autem vt obiectum beatificans & summè bonus dignus est vt amentur

Illi omnes qui sunt capaces participandi beatitudi-
 nem, ergo idem motuum amandi Deum mouet
 etiam ad amandum Proximum. Denique illud om-
 ne amatur propter motuum charitatis quod
 amatur quia Deus dignus est, sed Proximus ama-
 tur quia Deus dignus est ut ametur Proximus,
 dignus est enim ut ametur id quod ipsi placet, id
 quod est ipsi coniunctum per amicitiam, per fi-
 liationem, per participationem beatitudinis, &
 similitudinem perfectam cum ipso, ergo idem
 motuum quo mouemur ad amandum Deum mo-
 uet ad amandum Proximum, quia Deo placet ut
 amem illum, quia est capax ut sit Dei filius, Dei ami-
 cus Dei hæres, Dei possessor in æterna Beatitudine.

Dico Tertio, posse hominem etiam charitate theologia se ipsum amare, non quatenus charitas est quædam amicitia, quæ semper est ad alium, sed præcisè quatenus est quædam benevolentia, & amicitia quædam ad Deum.

Ratio est, quia illud totum amari potest charitate, quod potest amari ex eo quod sit capax beatitudinis, filiationis & amicitie diuinæ, possum enim amare illud omne cui possum velle bonum propter huiusmodi motuum, patet autem quod potest unusquisque sibi velle bona & beatitudinem ipsam ob eiusmodi motua. Tunc autem non erit ille amor concupiscentiæ, quia beatitudinem sibi homo desiderabit non præcisè quia est bona ipsius, quia hoc Deo placeat, vel quia Deus obiectū Beatitudinis hoc meretur.

Quærit S. Thomas vltimè *art. 7.* vtrum peccato-
res se ipsos ament, concluditque quod mali se ipsos
amant secundum exterioris hominis corruptionem,
sicut boni ament se ipsos secundum interioris homi-
nis integritatem. Probâtque, quia commune omni-
bus est vt ament id quod se principaliter exi-
stiment esse, boni autem principaliter existimant se
esse rationales, & idèd vt sic se maximè amant,
mali se principaliter existimant sensitiuos, & secun-
dum hoc se ipsos vehementer amant.

Deniq; docet S. Doctor quod charitate amamus non solum animam, sed corpus etiam nostrum & Proximi, bona supernaturalia, & charitatem etiam ipsam imò & creaturas irracionales, quia scilicet omnia illa licet non amentur tanquam id cui volumus bonum, sunt tamen bona que alteri volumus.

Ad primam, Respondeo satis ex dictis constare quomodo amari possit Proximus quilibet cui possumus desiderare Beatitudinem, cum amari possit propter eandem rationem ob quam Deus amatur, nimirum quia placet hoc Deo summe digno, & quia eum potest participare. Sicut etiam certum est quod per easdē virtutes ob quas timetur, speratur, adoratur Deus ut obiectū, primariū potest timeri, sperari, adorari creatura ut obiectum secundarium, si videlicet neque timeatur, neque speretur eius auxilium, neque adoretur propter vllam perfectionem quæ illi insit, sed duntaxat provt aliquid Dei est in ipsa v. g. si timetur princeps ut habens à Deo auctoritatem, si speretur auxilium ab homine sicut Dei ministro: si colatur res creata provt speciale habens habitudinem ad Dei excellentiam, sic enim certum est crucem adorari latria respectiva & secundaria, creatura verò rationalis non sic adoratur ob periculum idolatriæ, ut dicitur in tract. de adoratione.

Ad secundam, satis ostensum est, quod in solo Deo intrinsecè reperitur ratio motiva charitatis sed in Proximo extrinsecè illa reperitur, Deo enim summè bono placet quod ametur homo respectum illum habens ad Deum.

Ad

Ad Tertiam Respondeo demones & damnatos non posse amari absoluto amore charitatis, quia sunt incapaces beatitudinis & bonorum supernaturalium. De reprobis alia ratio est, quia illi cum sint capaces beatitudinis & bonorum quæ ad eam obtinendam conducunt propterea tenemur illos amare.

SECTIO II.

De Obiecto formali Charitatis.

Dixi quid ametur charitate, nunc videndum est propter quod motuium ametur, illa est ratio formalis distinctiua & specificatiua Charitatis per quam differt primò ab amore concupiscentiæ, secundò ab amore purè naturali, tertio ab amore Proximi qui est tantum amicitia moralis.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia si obiectum charitatis est Deus propter finis supernaturalis & obiectum beatitudinis, obiectum formale charitatis non differt ab obiecto spei quæ Deum amat ut est obiectiua beatitudo. Deinde amare Deum propter collata beneficia pertinet ad charitatem, hoc autem etiam pertinet ad spem Theologicam, propter est amor concupiscentiæ, nam hoc est amare Deum ut nobis bonum. Cur enim amare Deum propter conferenda beneficia pertinet ad Spem, amare verò illum propter beneficia collata erit Charitatis.

Secunda dubitatio.

Secundò, bonitas creata propter est participatio bonitatis increata est obiectum Charitatis theologice, ergo non sola bonitas increata est obiectum Charitatis, probatur maior, quod est talè per participationem eiusdem ordinis pertinet ad eandem virtutem ad quam pertinet id quod est tale per essentiam, sed bonitas creata est participatio diuinæ bonitatis, ergo pertinet ad eandem virtutem Charitatis.

Tertia dubitatio.

Tertio, bonitas diuina participata, est vera ratio propter quam Proximus est amabilis amore supernaturali, amor ille non potest esse nisi theologicus, nam obiectum virtutis theologice est perfectio qualibet diuina vel in se ipsa vel participata. Quod confirmari potest à pari, nam spes theologica non solum sperat beatitudinem, sed alia etiam bona, neque in solo Deo sperat, sed etiam in aliis qui participant Dei virtutem. Deinde fides non soli Deo credit, sed iis etiam qui spiritu Dei loquuntur: Denique per lumen gloriæ videntur multa in Verbo, & multa etiam in seipsis videntur.

Prima conclusio.

Dico primò, motuium formale Charitatis omnino adequatum esse ipsam Dei bonitatem absolutam quæ Deus in omni genere entis simpliciter est perfectus & infinitus: tunc quod idem est totum bonum diuinum quod est obiectum beatitudinis tum increata, tum creata.

Ratio est, quia per hanc Dei bonitatem absolutam, infinitam, supernaturaliter cognitam propter complectitur attributa omnia, & totam abyssum perfectionum charitas distinguitur ab omnia virtute, ac præsertim ab amore concupiscentiæ, ab amore purè naturali, & ab amore amicitia purè moralis, ergo illud est obiectum formale Charitatis theologice, id est infinita illa bonitas est ratio amandi Deum, ratio amandi Proximum amore amicitia, supernaturali, & theologico quæ omnia breuiter declaranda sunt.

Qualis Dei bonitas sit obiectum charitatis.

Primò, enim nomine (Bonitatis) non hinc intelligitur speciale illud Dei attributum quod appellatur Bonitas, & significat benignitatem diuinam erga nos, vel certe sanctitatem & rectitudinem eius in ope-

Tom. I.

rando, nam tale attributum solitariè sumptum non est ratio amandi Deum per charitatem, sicut nec alia Dei attributa particularia, quia sic multiplex esset virtus charitatis, & haberet obiecta formalia specie diuersa, bonitas ergo quæ motuium est istud quod quarimus, est tota Deitas secundum totam latitudinem infinite perfectionis in omni genere, propter nimirum est totius entis & perfectionis infinita & simplex complexio, *unus, omnia, & nihil rerum* inquit Nazianzenus. *Omne omnino esse continens & anticipans*, ut ait Dionysius. *Tanquam immensum quoddam pelagus essentie interminum* teste Damasceno, & ut loquitur Alcinous platonius, *veluti Oceanus quidam totius pulchri*. Vnde singula Dei attributa sunt rationes amandi Deum, sed propter conueniunt in illa ratione communi Deitatis. Quod ut significaret S. Thomas sapius dixit, obiectum charitatis esse Dei bonitatem propter est obiectum beatificans, non quod charitate ametur Deus, quatenus est beatitudo nostra, qui esset amor concupiscentiæ, sed ametur secundum omnes perfectiones quarum visio beatificat hominem. Deum enim charitas diligit quatenus est tale bonum & pulchrum adeò perfectum ut solo intuitu beatum efficere possit hominem & Angelum.

Vnde sic licet argumentari, obiectum charitatis esse debet aliquid propter quod Deus & Proximus sint verè amabiles amore amicitia, qui sit super omnia, & sit theologicus, bonitas illa & perfectio Dei quam descripsi huiusmodi est, nam infinita perfectio, infinita pulchritudo, infinita bonitas, est maxima ratio amandi eum cui conuenit. Quod demonstratur primò, ex allata definitione amoris, est enim impulsus & inclinatio voluntatis, orta ex complacentia in bono, infinitum autem bonum infinitas habet vires ad voluntatem trahendam, quæ proinde in illud toto & infinito pondere inclinatur. *Causa Deum amandi Deus est, modus sine modo* inquit Bernard l. de dilig. Deo; summa enim bonitas summa est amabilitas, volo enim Deo bonum quia dignus est, volo Deo placere quia meretur. Secundò demonstratur ex causis amoris, quas dicebam esse bonum, & pulchrum, beneuolentiam & similitudinem, quæ tria Deo ut est obiectum beatificans perfectissimè conueniunt, sola enim bonitas adeò plena est ad plenam beatitudinem satis sit per eam in nos effunditur per amorem, & imprimi perfectam similitudinem.

Tertio, ex effectibus amoris quos tres numerabam ex sancto Dionysio vnionem, quæ bonum illud occupat omnes potentias: Ecstasim quæ hominem extrahit ut in solo bono cogitatione ac effectu habitet: Zelum ad aduertenda quæ mala sunt summè amabili Deo & summè bono. Quarto, ex proprietatibus & ex actibus amoris quæ omnia longum esset persequi.

Deinde illa eadem bonitas est ratio amandi Proximum; Deus enim infinite bonus dignus est ut ve-

Infinita Dei perfectio est maxima ratio amandi Deum.

Est ratio amandi proximum.

KK K K 2

volumus

volumus Deo quæ ipsi bona sunt, ergo per charitatem amamus proximum, quia bonum quod proximo volumus bonum est Dei, ergo Dei bonitas est ratio formalis amandi proximum, quia nimirum, hoc Deo placet, hoc Deus meretur, hoc est bonum Dei infinite digni.

Est ratio amandi amore amicitiae, supernaturali & theologico.

Denique patet quod illa sit ratio amandi amore amicitiae non concupiscentiae, quia est ratio volendi bona Deo bono, quia dignus est, non quatenus bonus mihi est, charitas enim hoc motivo animata Deum attingit, ut ipso sistat, non autem ut ex ipso aliquid nobis boni proveniat. ut ait S. Thomas q. 23. art. 6. in corpore, est etiam ratio amandi amore supernaturali, quia est Dei bonitas prout supernaturaliter cognita, id est prout vim habens mouendi voluntatem modo debito naturæ, quod satis constat ex olim dictis. Postremo est ratio amandi & Deum & Proximum amore Theologico cuius videlicet motuum formale immediatum sit perfectio aliqua Dei. Hoc autem immediatum motuum est tota perfectio increata.

Difficultas.

Difficultas tamē est, utrum sola increata perfectio ut intrinseca soli Deo, & Proximo extrinseca, sit motuum formale charitatis, an verò sufficiat participatio tantum aliqua diuinæ bonitatis, id est perfectio aliqua intrinseca Proximo, quatenus radius quidā est & participatio diuinæ bonitatis, illam enim omnino sufficere putat Suares scilicet. 3. eamque Charitatem esse Theologicam quā proximus amatur propter illam.

2. Conclusio

Dico secundò, solam Dei bonitatem increatam, intrinsecam ipsi Deo, esse obiectum formale charitatis Theologicæ, bonitatem autem creatam prout est participatio quædam bonitatis diuinæ, non esse obiectum amicitiae nisi moralis.

Amor theologicus solā respicit Dei bonitatem.

Ratio est, quia Charitas theologica non potest habere obiectum aliud formale immediatum, quā perfectiōem diuinā ut est in se, perfectio autem participata non sufficit, alioqui posset fides Theologica credere aliquid dictum ab homine, non autem à Deo reuelatū, quia ille homo participat veritatem diuinā. Possem Spe theologica sperare aliquid promissum ab homine, quia ille participat diuinā fidelitatem, quod nemo dixerit. Deinde nullus est actus amoris Theologici in quo primariò & principaliter non ametur Deus, si cum eo solo charitas contrahat amicitiam, sed si Proximus amaretur Charitate propter perfectiōem aliquā intrinsecā ut participatā à Deo, non amaretur in illo actu principaliter & primariò ipse Deus: ergo non amat charitas Proximum nisi propter perfectiōem increatam intrinsecam Deo, quia nimirum hoc Deo placet, & hoc est Dei bonum. Denique virtus quā Proximus cultu dulci colitur, quatenus particeps diuinæ perfectiōis, & excellentiæ distinguitur à virtute religionis, quā cultu latræ colitur Deus, ergo similiter &c.

Solutio 1. dubitationis

Ad primam Respondeo quod Deus ut est obiectum beatitudinis sub vna ratione pertinet ad Spem, sub altera verò pertinet ad Charitatem. Nam amare Deum ut obiectum beatitudinis quatenus illa est summum bonum nostrum, Spei proprium est: amare verò illum, id est velle illi bonum quatenus in se ipso ille ita est bonus, ut solus aspectu suo beatificare possit hominem, munus est proprium Charitatis. Similiter amare Deum propter accepta beneficia vel propter accipienda potest esse amor charitatis, si ames quia ita est in se bonus, ut beneficia in te contulerit innumera vel collaturus etiam sit. Potest esse amor concupiscentiæ, si præcisè illum ames quia tibi fuit vel erit bonus conferendo beneficia.

Ad secundam Respondeo virtutem illam quā Proximus amatur propter perfectiōem intrinsecam ut participatā à Deo esse posse amicitiam supernaturalem, quæ virtus est moralis. Negatur autem quod ad eandem virtutem pertineat id quod est tale per essentiam & quod est tale per participationem. Exempla verò quæ afferuntur in tertia dubitatione difficillima sunt, nam Spes theologica non aliud habet obiectum formale quā Deum ut possidendū, propter quem omnia sperat aut timet, imò & in solo Deo sperat, quamvis sperare ab aliis possit, sed ita ut semper ratio vltima sperandi sit fidelitas & omnipotentia Dei: fides non credit nisi propter primam veritatē per lumen gloriæ solus videtur in se ipso, reliqua omnia in solo Deo videntur.

Solutio 3.

SECTIO III.

De Ordine Charitatis S. Thom. quæst. 26.

Hæcigitur sunt obiecta quæ amat charitas, & hoc motuum propter quod amat, nunc videndum quoniam ordine amet illa, id est an aliqua obiecta magis amet quā alia, quomodo illa, magis amet, & quam magis amet. Hæc tria potissimum sunt quæ tredecim articulis explicat S. Thomas, ego ut de illis dicam breuissimè, quatuor explico, primò an sit aliquis ordo charitatis & quis ille sit, secundò quomodo Charitas Deum magis amet quā alia omnia: tertio quomodo Charitate magis se ipsum amet homo, quā alium quemlibet Proximum, quarto quomodo vnum proximum magis amet quā alium.

§. I.

Vtrum aliquis detur ordo Charitatis, & quis ille sit.

Ordinem charitatis appellant Theologi, eum quem charitas ponit inter obiecta quæ amat, vnum amando magis quā aliud. Difficultas ergo est, utrum charitas ex propria inclinatione, vnum amet magis quā aliud, & in quo consistat illud magis seu excessus ille amoris. Possum autem amare vnum magis quā aliud primò obiectiue, si plura & maiora illi bona velim: secundò intensiue si maiori conatu illum amem, ita nimirum ut amor quo illum amo plures habeat gradus intensiōis, quā ille quo alterum amo: tertio appetitiue quando vnum obiectum aliis anteponitur, & plus aestimatur, quā alia, ita ut paratus sit relinquere alia potius, quā amorem istius, quod dicitur magis diligere.

Quid significet ordo charitatis.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia si est ordo aliquis charitatis, ita ut vnum teneat magis amare quā aliud, oportet ut in omni actu Charitatis, aliqua includatur comparatio illius obiecti, quod magis amatur & præfertur aliis cum eo quod minus amatur, ordo enim ille comparatio quædam est: Consequens est absurdum, quia dum dico, amo Deum infinite bonum: vel etiam dum vnum hominem amo propter Deum nullibi est comparatio etiam implicita, quia nihil ibi est in tali actu quo designari possit vlla comparatio. Si enim aliqua illa esset certè non possit in alio consistere nisi quod vnum obiectum amem ex motiuo præstantiori. Cur? non possum ex motiuo charitatis amare Deum, quin illum amem super omnia, sicut peccator creaturam magis amat, quā Deum, quā tamē ex motiuo minus præstanti amat, imò ita sequetur quod

quod Charitas amat omnia aequaliter, amat enim omnia ex eodem motiuo.

Secunda dubitatio. Secundo, ille ordo in eo non potest consistere, quod appetituius magis vnum amem quam aliud, quin etiam consistat in eo quod magis amem intensiue, sed non in eo consistit, quod intensiue magis amem, ergo non consistit in eo quod magis amem appetituius. Probat maior, tunc voluntas magis appetituius amat vnum quam alterum, quando magis illi adheret quam alteri, sed voluntas non magis adheret, nisi per maiorem conatum, & actum intensiorem, ergo debet magis intensiue amare, si amat magis appetituius.

Tertia dubitatio. Tertiò, si non esset necesse vt magis intensiue ametur Deus quam proximus poterit habitus charitatis esse intensior circa proximum, quam circa Deum, & sic inclinabit ad magis amandum Proximum quam Deum.

Conclusio tripartita. Dico primò, dari necessariò debere aliquem ordinem, inter obiecta quæ charitate amantur, ratione cuius alia magis appetituius amentur quam alia, non autem vel intensiue, vel obiectiue.

Dari aliquem charitatis ordinem. Primapars, quod charitas cum ordine aliquo amet obiecta sua, probat S. Thomas hac ratione quam ad hunc modum proponit Valentia, in quibus est habitudo ad aliquod principium, in illis est ordo prioris & posterioris ad tale principium vt habetur ex 3. *Metaphysicæ textu* 26. sed in obiectis charitatis, vt per charitatem diliguntur est habitudo quædam perfectionis ad aliquod principium, nempe ad Dei bonitatem propter quam omnia diliguntur, ergo est etiam ordo prioris & posterioris secundum perfectionem diligendi. Vno verbo, quia ratio diligendi, non conuenit omnibus æqualiter, quæ charitate diliguntur, ergo nec debent diligere æqualiter.

Non consistit in eo quod magis amet intensiue. Secunda pars, quod ordo ille non consistat in eo quod magis intensiue vnum amet, probatur communissimâ ratione, quia non sunt necessariò inter se connexi actus charitatis erga Deum vt obiectum (quod) & erga proximum, possum enim vnum elicere sine alio, sed quando elicio actum charitatis Dei non teneor elicere illum actum in aliquo determinato gradu intensiōis, & quando amo Proximum non pecco imò benè facio si operer secundum totam latitudinem charitatis quam habeo, ergo possum licite amare Proximum intensius quam Deum. Deinde nemo potest cognoscere determinatè intensiōem gradualem suorum actuum, vnde nemo posset scienter obedire huic Præcepto, & perpetuis scrupulis quilibet homo timoratus pateret, nam sæpè intensius etiam à viris optimis, filij amantur quam Deus. Denique Deus ipse non minus intensè amat creaturas quam se ipsum, cum eodem actu amet omnia, ergo ille ordo charitatis non consistit in eo quod aliqua obiecta magis intensiue amet. Sed neque sufficit vt charitate vnum magis obiectiue ametur quam aliud, quia peccator ordinem charitatis non seruat, & tamen amore purè affectiue, potest magis Deum amare, quam reliqua omnia: Imò beatus in celo qui nouit se minus habere meriti, quam alium sanctum, non vult sibi maiorem gloriam, quam illi, & tamen tenetur se ipsum magis amare quam alium. Semper ergo tenemur illos obiectiue magis amare qui sunt in se ipsis meliores, quam alios, quia vniciueque semper diligere permittitur illa bona quæ habet.

Neque in eo quod magis amet obiectiue. Tertia pars, quod ordo ille consistat tantum in eo quod appetituius vnum præferat alteri, probata manet ex præcedenti, si enim deo magis amare vnum quam aliud, non intensiue vel obiectiue, sequitur quod debeat magis appetituius amare. Sed

quid sit appetitatio illa & in quo consistat non est facile dicere. Primò enim certum est quod appetitatio illa est comparatio aliqua, non potest esse cõparatio formalis & explicita, qui enim dicit doleo de peccatis quia Deum offendi summè bonum, verum elicio actum contritionis ex charitate, ibi autem nulla est formalis comparatio, quæ hominibus imperfectis esset sæpè valde noxia.

Secundò, non videtur satisfacere de Lugo *disp. 5. de penit. sect. 2.* vbi docet comparisonem illam implicitam & virtualem in qua consistit ordo charitatis in eo esse, quod voluntas immobiliter & firmiter adheret obiecto, aded vt ex modo adherendi parata sit deserere omnia quæ sunt illi contraria non videtur (inquam) satisfacere, quia illa firmiter adhaesio cum sit comparatio formalis, non potest esse aliud quam motiuum perfectius illius actus. Sicut enim fides & scientia non habent nisi ex solis motiuis quod firmitus adherent, sic etiam charitas ex parte subiecti non habet quod firmitus adheret, nam facile aliquando dimouetur animus ab amore Dei.

Itaque dicendum videtur quod appetitatio illa & cõparatio virtualis & implicita in qua sola consistit ordo charitatis, præcisè in eo posita est, quod Deus ametur ex perfectissimo motiuo, sic enim in *tract. de penit.* probabam aliàs, quia eo ipso quod aliquis dicit amo Deum, quia est infinitè bonus, dolet mihi quod displicuerim Deo infinitè bono, verum elicio actum charitatis, vt supra dixi, verum elicio actum Charitatis super omnia, tunc enim amor est appetituius summus, quando aliquid amatur vt summum bonum, & melius quam aliud quoduis bonum, sed quoties Deus amatur ex motiuo præstantissimo amatur vt summum bonum, ergo amatur appetituius super omnia. Deinde quoties aliquid amatur ex motiuo præstantissimo voluntas ita disponitur vt stante illo actu non possit voluntas præferre creaturam Deo, quandiu enim Deum amat vt summè bonum, non potest illi præferre minus bonum, ergo vt Deus præferatur virtualiter aliis omnibus sufficit quod ametur ex motiuo præstantissimo. Vnde

Ad primam Respondeo satis ex dictis patere quomodo ille ordo charitatis consistat in eo, quod fiat comparatio virtualis quæ petitur duntaxat ex motiuo præstantissimo. Deinde impossibile est vt actus non participet efficaciam motiui, vnde nego posse dari amorem Dei ex motiuo præstantissimo qui non sit amor super omnia. Fateor quod magis amat peccator creaturam quam Deum, quamuis præstantissimo illam amet: quia quamuis ad amorem super omnia sufficiat motiuum præstantissimum, aliunde tamen quam ex motiuo possum amare vnum potius quam aliud, vt dixi *prima secunda* docens quomodo peccator constituat in creatura suâ vltimum finem.

Ad secundam etiam constat quod necesse non sit vt magis intensiue amem obiectum præstantius, cunda. possum enim per actum magis remissum qui habet motiuum præstantius, adherere firmitus obiecto, quam per actum intensiorem cuius obiectum est minus perfectum, nam minima scientia perfectius obiecto adheret, quam intensissima opinio.

Ad tertiam Respondeo nunquam fieri posse vt habitus charitatis inclinet ad amandū Proximum, quin magis inclinet ad amandum Deum, quia ille habitus est extensiue indiuisibilis neque circa vnum obiectum crescere potest quin crescat circa omnia.

Non debet esse appetitatio explicita.

Explicatio de Lugo non satisfacit.

In quo consistit appetitatio.

Solutio primæ difficultatis.

Solutio secundæ.

§. II.

*An & quomodo Charitas Deum magis amet
quàm reliqua omnia.*

Prima dubi-
tatio.

Ratio dubitandi primò est, quia si ordo Charitatis exigeret ut Deum amaremus plusquam nos ipsos, sequeretur quod tenerer potius committere peccatum aliquod leue, quam permittere ut Proximus committerat peccatum graue, si enim charitas odit peccatum præcisè ut est malum Dei, debet magis odire maius malum Dei nihil attendendo ad malum illius qui peccat, consequens illud ab omnibus negatur ergo non tenemur magis amare Deum quam nos ipsos.

Secunda,

Secundò, est contra inclinationem naturæ ut homo Deum magis amet quam se ipsum, ergo charitas ad hoc non inclinat. Probatur antecedens quia ex Philosopho 9. Etichorum c. 9. *amicabilia que sunt ad alterum proueniunt ex amicabilibus que sunt ad se*; nam ex inclinatione naturæ magis amatur quod est magis coniunctum, quam quod est minus coniunctum cum subiecto quod amat, sed quilibet homo magis est sibi coniunctus quam Deo, ergo ex inclinatione naturæ magis se ipsum diligit quam Deum, sicut quamuis filius acceperit esse à patre magis tamen diligit se ipsum quam patrem. Denique difficultas quam experimur in amando Deo, demonstrat, hoc non esse tam naturale quam amare seipsum.

Tertia.

Tertiò, quando Tyrannus mortem minatur, tunc natura inclinat ad negandum potius Deum, quam ad subeundam mortem, ergo magis natura inclinat ad amorem sui, quam ad amorem Dei.

Conclusio.

Dico secundò, teneri quemlibet secundum rectum Charitatis ordinem, & secundum inclinationem naturæ rationalis amare Deum super omnia tum appetitiuè, tum obiectiue.

Obli-
gatio
Charitatis.

Prima pars de obligatione charitatis, colligitur ab omnibus Theologis ex primo & maximo Mandato *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patebit ex quæst. 3. Deinde rationes S. Thomæ optimæ sunt, prima quia illud in quo essentialiter est ratio formalis obiecti Charitatis, magis debet ex charitate diligi, quam illa in quibus ratio illa non est nisi respectiue & extrinsecè. Secunda, quia illud quod est totum, & infinitum bonum, magis debet diligi quam quod est pars duntaxat boni, eaque valde tenuis ac exigua, magis enim pars propendet ad conseruationem totius quam ad conseruationem sui, Deus autem est omne bonum, & ut tale amatur Charitate.

Inclinatio
naturæ
rationalis.

Secunda pars, de inclinatione naturæ rationalis, asseritur communiter à Theologis cum S. Thoma & Scoto, contra Bonauenturam, Albertum magnum, Gabrielem probaturque, quia præceptum Charitatis non potest esse contra inclinationem naturæ rationalis, alioqui esset contra rationem & peccatum, sed præceptum Charitatis obligat ad amandum Deum plusquam nos ipsos, ergo non est contra inclinationem naturæ rationalis amare Deum magis quam nos ipsos. Deinde primum Præceptum decalogi est præceptum legis naturalis, hoc præceptum obligat ad amandum Deum supra nos ipsos, ergo lex naturalis ad hoc obligat, & est verè peccatum mortale Deum minus appetitiuè amare quam nos ipsos.

Solutio
prima.

Ad primam Respondeo charitatem præcipere ut minora peccata nostra malimus vitare quam impedire maiora peccata Proximorum, & tamen magis in hoc actu amamus Deum quam nos ipsos, quia

charitas magis detestatur maius malum Dei, si sit faciendum ab illo subiecto in quo est charitas, non detestatur magis maius malum Dei quod est malum ab eo inferendum in quo non est charitas quia prima inclinatio formæ semper est respectu proprii subiecti ut dicitur statim.

Ad secundam respondeo verum esse quod bona finita eò magis debent amari, quò magis sunt nobis coniuncta, de bono autem infinito non est verum, nam illud magis debet amari, licet minus sit coniunctum, est magna disparitas Dei & parentum à quibus pendemus solum per accidens, & tanquam à bono finito, cum tamen à Deo pendeamus essentialiter tanquam à bono infinito. Difficultas quæ experimur in amando Deo non prouenit ex inclinatione naturæ rationalis sed ex natura sensitua quæ inclinat ad bona sensuum, etiam rationi contraria.

Ad tertiam, Respondeo illam inclinationem fugiendi mortem magis quam negandi Deum, esse inclinationem naturæ irrationalis & vitiatæ.

§. III.

*An & quomodo rectus ordo charitatis obliget ut
magis homo amet se ipsum quam Proximos.*

Ad maiorem claritatem distinguenda sunt hoc loco tria. Primò amor quoad spiritualia bona inter se comparata. Secundò amor quoad temporalia corporis & fortunarum comparata. Tertiò amor quoad temporalia comparata cum bonis spiritualibus Proximorum. De his enim tribus grauis controuersia est.

Ratio autem dubitandi est primò, quia homo magis appetitiuè tenetur diligere Deum quam se ipsum, ergo quo quisque magis est coniunctus Deo, magis tenetur illum diligere, ergo si Proximus sit me sanctior, magis illum teneor diligere.

Secundò, videtur quod spiritualia bona Proximorum possumus præferre bonis nostris spiritualibus, alioqui peccasset Moyses dum dixit *ant dimitte illis hanc noxam aut dele me de libro tuo*, peccasset quoque Apostolus cum optabat anathema esse à Christo pro fratribus suis secundum carnem. Deinde probatur, quia contra certum charitatis ordinem ille faceret, qui mallet ipse facere minimum opus bonum, quam aliquod opus maximum fieri à Proximo, ergo ex charitate magis inclinor ad perfectionem Proximi quam ad meam. Deinde charitas sæpè hominem obligat ad statum minus perfectum, nam filius v. g. cuius pater est egentissimus, sæpè tenetur religionem non ingredi ut possit subuenire patri. Sæpè tenemur deserere contemplationem quam dixit Christus optimam esse partem ut subueniamus Proximo aegrotanti, ergo tenemur præferre bonum etiam temporale Proximi, bono nostro spirituali.

Tertiò, videtur quod bona temporalia Proximorum est valde laudabile præferre bonis nostris temporalibus, nam v. g. laudabile est pro amico mori, & nullo magis pro parentibus. Imò non est dubium, quin teneatur homo priuatus mori pro tuenda communitate, vel persona illi valde utili, quales sunt viri principes.

Dico secundò, rectus ordo charitatis exigit ut homo se ipsum appetitiuè magis amet absolute ac efficaciter quam proximum quemlibet, aut etiam quam totam communitatem, ita docent omnes cum S. Thoma art. 4. sed variè tamen hoc limitant, ut statim patebit.

Ratio

Triplex dif-
ficultas.

Prima dubi-
tatio.

Secunda du-
bitatio.

Tertia du-
bitatio.

Conclusio
vniuersalis.

Probatio
vniuersalis.

Ratio autem est primò, quia sic iudicat Scriptura, *qui sibi nequam, cui alij bonus erit: qui sibi inuidet nihil illo nequius*. Deinde quia Charitas quæ fundatur in communicatione eiusdem beatitudinis, magis post Deum inclinatur ad eos amandos, qui magis nobiscum in beatitudine vni sunt, nos autem magis vni sumus nobiscum, quam cum alijs. Deinde omnis inclinatio formæ semper primariò respicit & includit subiectum in quo est, ergo charitas semper primariò inclinatur ad bonum Dei prout causandum à subiecto in quo est charitas ergo magis inclinatur ut quisque se ipsum propter Deum amet quam proximum absolute loquendo.

Prima limitatio de bonis spiritualibus.

Dixi absolute loquendo, quia generalis illa propositio magna eget explicatione ac limitatione. Prima limitatio est, quod secundum rectum ordinem charitatis tenetur quilibet se ipsum appetitiuè magis amare quam vllum proximum quoad bona spiritualia quæ tenetur sibi & Proximo velle. Ita enim statuitur ab omnibus cum Suare *disp. 9. sect. 1. Valent. p. 3. assert. 2.* Ratio est illa quam asserbam, quia ex charitate non teneor amare Proximum præsertim in ordine ad bona spiritualia, nisi quia societate mihi coniunctus est in participatione beatitudinis, ego autem magis mihi sum coniunctus quam cum villo alio. Deinde sicut charitas magis à Deo pendet quàm à proprio subiecto, sic sine dubio magis pendet à subiecto quam ab villo Proximo. Ex qua limitatione.

Sequitur primò, quod in nullo casu possum peccare mortaliter aut venialiter propter salutem æternam, aut propter bonum vllum temporale cuiuscunque Proximi. Ratio autem illa est, quam attuli. Imò implicat ut liceat mihi vnquam peccare.

Sequitur secundò, quod nemini vnquam licet curare alterius salutem neglectà salutem suam, *quid enim prodest homini si mundum uniuersum lucretur anima verò suam detrimentum patiatur*.

Sequitur tertio, quod in nullo etiam casu licet ad salutem aliorum velle carere gratia & charitate etiam ad tempus, & sine peccato, quia charitas nunquam desiderare potest destructionem sui ipsius, non est autem illicitum velle ad tempus carere beatitudine ad salutem aliorum quia nemo tenetur sibi velle beatitudinem pro villo determinato tempore.

Sequitur quarto, quod in nullo vnquam casu possum exponere me periculo euidenti peccandi mortaliter aut venialiter ob salutem, vel utilitatem vllam cuiuscunque Proximi, quia hoc esset eligere peccatum, si autem periculum non sit euidens sed remotum duntaxat, & probabiliter iudicem quod euitabo peccatum, possum suscipere illud periculum propter grauem necessitatem proximi, ut docebam in *tractatu de peccatis*.

Sequitur quinto, quod rectus ordo charitatis omnino inclinatur ut quisque magis tunc appetitiuè tunc obiectiue diligat se ipsum etiam quoad ea bona spiritualia quæ nec sibi nec proximo tenetur desiderare, quia scilicet charitas semper inclinatur ad amandum bonum Dei cum respectu ad subiectum cui inest.

Deinde inclinatio charitatis efficit ut ego qui amo Deum eligam id quod magis Deo placet, sed maior mea perfectio magis Deo placet, quam perfectio mea minor, ergo inclinatur ut eligam potius meam maiorem perfectionem quam meam perfectionem minorem. Fateor quod nemo ad id obligatur sub præcepto, sine peccato enim quilibet potest magis quoad ea bona proximum diligere quam se ipsum. Quia si non teneor illa mihi nec proximo desiderare, certè possum desiderare illa proximo, quamuis illa mihi non desiderem.

Secunda limitatio vniuersalis propositionis quam attuli, est, quod rectus ordo charitatis obligat quemlibet ut magis per se loquendo amet se ipsum quam hominem vllum priuatum vitæ ac fortunarum quæ sunt æqualia inter se, & quæ tenetur desiderare tum sibi tum Proximo, tenetur autem quoad illa bona minus se ipsum amare, quam totam communitatem, aut personam aliquam ex qua pendet bonum communitatis.

Secunda limitatio.

Primam partem video à multis negari cum Banne, Victoria, Lessio, Toletus, Azor, Suarez Conink: ab alijs autem absolute affirmari cum Durando, Paludano, Valentia, Becano, qui tamen omnes in re ipsa conueniunt, quod videlicet nemini liceat mori præeis ob amorem vitæ alienæ, quam vitæ suæ præferat, sed propter aliquam circumstantiam ob quam honestum sit mori: v. g. in naufragio non accipere tabulam quæ possit enatare, sed amico eam permittere. In famis necessitate panem sibi necessarium amico tradere, nam id per se loquendo illicitum est, si præcisè propria vita comparetur cum aliena, si autem comparetur propria vita cum honestate amicitie aut charitatis certum est esse licitum.

Prima pars de bono personæ priuatae.

Ratio autem est, quia teneor ex charitate velle mihi & Proximo bona temporalia præsertim vitæ, propter amorem beatitudinis, ergo magis teneor illa bona velle mihi quam alijs, ergo teneor ex inclinatione charitatis præcisè loquendo magis vitam meam amare quam vitam alterius. Et confirmari potest, quia occidere se ipsum maius peccatum est, quam occidere alium, ergo meam vitam teneor præferre vitæ alterius. Denique in pari necessitate magis tenerer succurrere patri, quam alteri, ergo magis mihi quam cuiusvis alteri.

Probatio.

Dixi tamen per se loquendo & cæteris paribus, nam ex amore honestatis amicitie, pietatis aut obseruantie certum est quod laudabiliter mortem potest quilibet oppetere pro amico, Laudantur enim à sanctis Patribus v. g. Damon & Pythias, quorum alter vadem se ad moriendum obtulit pro altero. Sic famuli pro Dominis suis obiciunt se periculis & morti, quia scilicet honestas amicitie & obseruantie maius bonum est quam vita. Deinde si cætera non sint paria, non est verum quod dixi, v. g. si Proximo certa mors imminet, non teneor quidem sed possum me probabili mortis periculo exponere. Denique in ijs bonis temporalibus quæ ad tuendam vitam non sunt necessaria potest quilibet in pari necessitate, illa elargiri Proximo, etiam cum iactura proprii status, quamuis nemo ad id teneatur, si tamen sis paterfamilias, & tenearis providere filiis, non id tibi licet.

Per accidens præfertur amicus.

Secunda pars de communitate cuius bonum temporale tenetur quilibet præferre bono temporali proprio, asseritur à S. Thoma *art. 3.* quem omnes sequuntur, probantque, quia sicut se habet pars naturalis ad totum naturale, sic pars politica se habet ad totum politicum, sed naturalis præfert bonum totius bono suo particulari, ergo pars etiam politica idem debet facere. Neque concludere hinc licet quod in spiritualibus similiter liceret sibi præferre communitatem. Consequentia enim ab omnibus negatur, quia scilicet homo secundum spiritualia non pendet nisi à Deo immediate, neque sit pars communitatis secundum illa. Vnde certum est quod pro Republica, pro Principe, pro alia necessitate communis licet mori potest imò & debet, eiusque bonum, suis omnibus bonis temporalibus antepondere.

Secunda pars de bono communitatis.

Tertia limitatio est, quod secundum ordinem certum charitatis potest quilibet imò & debet magis inuicem,

Tertia limitatio, de bonis temporalibus, & spiritualibus comparatis

amare

amare proximum quoad bona spiritualia, quam se ipsum quoad temporalia, atque ita obligatur in casu necessitatis extremæ Proximi exponere se periculo certæ mortis, & vitam ac fortunas omnes expendere, ad procurandam æternam Proximi salutem, qui non aliter vlllo modo potest mortem æternam vitare. Ita cum S. Thoma *art. 5.* docent Theologi omnes & Canonistæ, Malderus, Azor, Corduba, Lopez, Nauarrus, quibus immerito se opponit Ioannes Sanchez *disp. 10. n. 9.*

Ratio enim est, quia tota charitas fundatur supra societatem beatitudinis & participationem diuinæ bonitatis, beatitudinem autem magis anima participat quam corpus. Adde quod salus æterna Proximi maius bonum est, quam vita corporis, ergo magis est diligibilis ex charitate. Quod etiam expressè habetur 1. Ioan. 3. *Christus pro nobis animam suam posuit & nos debemus pro fratribus animas ponere.* Quod præceptum si vnquam vrget, certè in eo potissimum vrget casu, in quo proximus in extrema est necessitate amittendæ salutis. Extrema verò necessitas dicitur cum est physicè impossibile Proximum saluari, nisi ego iuuem. Si enim posset ipse sibi providere, fiat autem ex eius malitia vt damnetur non est in extrema necessitate v. g. occidere potes iniustum aggressorem ad tuendam vitam tuam, quamuis illum videas in peccato esse moriturum. Vicio enim eius fit quod damnetur, vnde non teneor pro illo mori.

Extrema
necessitas.

Casu extre-
mæ necessi-
tatis.

Quinam autem sint casus extremæ necessitatis in quibus aliquando charitas, aliquando iustitia obligat mori pro salute aliorum fuscè hic tradunt Valentia, Suares, Coninck. Primus v. g. fit quod tempore pestis si alius desit qui administret Sacramenta, v. g. Baptismum liberis Christianorum, teneatur etiam ille qui non est parochus exponere se certo periculo vt communiter tradunt Doctores cum Nauarro, Syluestro & aliis. Secundus teneor etiam cum vitæ periculo excitare dormientem, quem video esse mox interficiendum, & puto propabiliter illum esse in peccato. Tertius mulier grauida si non possit emittere infantem, nisi vterus secetur, sitque spes probabilis, quod ipsa superstes esse poterit sectioni tenetur subire illum dolorē vt subueniat saluti æternæ prolis, de quo casu in *tract. de Iustitia* fusiùs disputabitur.

Solutio pri-
mæ dubita-
tionis.

Ad primam Respondeo, Charitatis ordinem non sumi ex sola coniunctione cum Deo, sed etiam ex coniunctione illa per respectum ad eum in quo est Charitas, nam Charitas vult bonum Dei, sed ita vt primariò respiciat illud bonum prout causandum ab eo in quo ipsa est; vt ex dictis patet.

Solutio se-
cundæ.

Ad secundam Respondeo varias à Patribus expositiones afferri, de votis illis Moyse & Apostoli Pauli. Omnium optima videtur esse, quod Moyses per quandam loquutus est exaggerationem ex certa confidentia erga Deum, vt docet Augustinus *q. 17. super Exodum*, sicut cum Amicus amico suo dicit aut fac hoc aut ne me habeas amplius amicum: sicut enim Moyses non timebat se deletum iri de libro vitæ ita etiam sine vlla hæsitatione confidebat se impetraturum veniam pro populo. Apostolus autem vel loquitur de tempore quo adhuc erat Iudæus vt docent Hieronymus & Anselmus, tunc enim ex zelo in Iudaismum optabat anathema esse à Christo vt totam Synagoga, & legis ceremonias tueretur: vel etiam vt docet Chrysostomus optabat duntaxat separari à commercio, & conuersatione cum membris Christi, si neceffe id fuisset ad salutem fratrum. Denique dici etiam potest desiderium vtriusque fuisse duntaxat conditionatum, si per impossibile mea damnatio esset mediū vtile ad salutem Iudæo-

Moyse.

Paulus.

rum, & hoc velle possem absque peccato, vellem meam damnationem.

Ad reliquam partem dubitationis Resp. quod ex Charitate magis inclinor & magis obligor ad volendum vt proximus operetur aliquid eximium ad gloriam, quam vt ego aliquid faciam exiguum: sed nego consequentiam, tunc enim opus factum à Proximo, fit per charitatem etiam meum opus, volendo enim vt Proximus eliciat illud opus, reddo illud reuera meum & ita me charitas semper magis inclinatur ad maiorem meam perfectionem quam ad perfectionem alterius. Charitas sapè obligat ad statum qui ex se minus est perfectus, sed nunquam obligat ad statum qui attentis omnibus circumstantiis minus sit perfectus. Status religiosus ex natura magis perfectus est quam secularis, sed in eo qui succurrere patri potest in extrema versanti necessitate, & qui potest in statu seculari coniungere se perfectè cum Deo minus est perfectus status religiosus. Contemplatio licet per se sit perfectior quam actio, potest tamen actio per accidens esse perfectior quam sit contemplatio.

Ad secundam nihil superest dicere post ea quæ in limitatione secunda dixi de preferendis bonis propriis temporalibus, bono temporali proximorum, quod semper est verum per se loquendo, quamuis per accidens esse possit falsum.

Solutio ter-
tiæ dubita-
tionis.

§. IV.

An & quomodo rectus ordo Charitatis obliget ad amandos aliquos Proximos præ aliis.

Ratio dubitandi est primò, quia dicit August. *l. 1. de doctrina Christi. c. 28.* proximos omnes æqualiter esse diligendos, sed cum omnibus prodesse nequeas aliquibus potissimum consulendum esse, & ratio esse potest, quia Proximus diligitur charitate propter bonitatem Dei solam non autem propter intrinsecam vllam perfectionem ergo debent Proximi diligere æqualiter.

Secundò, homo sanctior magis diligitur à Deo & secundum rectam rationem magis est diligibilis quam ille qui nobis est coniunctior, ergo ille magis debet à nobis diligere, nam ordo charitatis non contrarius rectæ rationi, magis debet peti ex coniunctione cum Deo, quam ex coniunctione cum ipso diligente.

Tertiò, vix explicari potest quomodo ille qui est coniunctior præferri debeat illi qui est minus coniunctus, nam alia est coniunctio sanguinis, alia politica, alia spiritalis, prima est inter consanguineos, secunda inter ciues, amicos, contubernales, commilitones; tertia inter fideles, inter religiosos eiusdem ordinis inter confessorium & confitentem: inter parochum & parochianum, nunc autem quomodo vnus aliis debeat præferri.

Dico quartò, rectum Charitatis ordinem exigere vt quidam Proximi magis appetitiuè amentur quam alij, tùm interno affectu, tùm affectu externo in casu necessitatis, adeo vt illi qui sunt sanctiores magis obiectiuè ac inefficaciter debeant amari, qui verò sunt nobis coniunctiores debeant efficaciter & appetitiuè aliis præferri.

Prima pars est S. Thomæ *art. 6.* probatur, quia illud ex affectu charitatis magis diligere debet quod est propinquius principiis ipsius dilectionis, sed quidam sunt proximiores principiis ipsius dilectionis, quæ sunt homo amans & Deus amatus, aliqui enim sunt sanctiores & nobis coniunctiores quam alij, ergo quidam debent magis amari quam alij, deinde charitas perficit

Ratio prima
partis

perficit inclinationem naturæ, illa verò efficit, vt Proximos diligamus potius quam extraneos.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars, quod inefficaciter debeant amari qui sunt sanctiores, facilis est, quia vnicuique tenemur velle bona illa quæ habet, idest gaudere de bonis quæ in ipso sunt, aliqui autem habent bona multo maiora quam alij, ergo saltē inefficaciter & obiectiue per complacentiam magis illos amamus qui sunt meliores.

Ratio tertiæ partis.

Tertia pars, quod efficaciter & appetitiue magis amentur qui sunt propinquiore admittitur ab omnibus, & probatur, quia per ordinem charitatis tenemur magis nos ipsos diligere, ergo magis etiam diligere tenemur eos qui magis sunt nobis coniuncti. Deinde omnis motus suam intensionem, & quasi pondus accipit ex ipso principio quo tendit in terminum, non autem ex ipso termino motus. Denique charitas non destruit, sed perficit naturam, inclinatio autem naturæ magis est ad magis propinquos.

Sed hoc tamen sic debet intelligi vt eum triplex sit coniunctio, teneamur magis procurare singulis ea bona quæ sunt debita tali coniunctioni, nam consanguineis tenemur magis procurare bona tam temporalia, quam spiritalia, cuius ea quæ ad Rempublicam pertinent, & sic de cæteris. Hoc autem intelligitur de bonis necessariis, nam ea quæ non sunt necessaria sicut nemini tenemur procurare, sic possumus illa procurare licet iis qui sunt minus coniuncti.

Quinam sint nobis magis coniuncti.

Quinam verò proximi sint nobis magis coniuncti disputat S. Thomas per multos articulos. Primo enim si fiat comparatio intra idem genus coniunctionis præferendi sunt ij qui maiorem habent coniunctionem intra idem genus, v.g. inter consanguineos pater præferendus est aliis omnibus, idēque in casu necessitatis tū temporalis, tū spiritalis tenetur quilibet magis amare ac potius subuenire patri quam filio vt probat S. Thomas art. 9. beneficia enim à patre accepta maxima sunt, vnde impietas grauior est occidere patrem quam filium: deinde filius comparatur cum patre tanquam pars cum toto, pater autem comparatur cum filio tanquam cum parte, vnde maior est coniunctio filij cum patre, quam patris cum filio. Similiter præferendus est pater matri vt docet S. Thomas art. 10.

Pater præferendus est filio & matri.

quia est præcipua causa filij, & ad ipsum præcipua spectat cura filiorum. Sed hoc tamen negat Suarez obligare sub mortali peccato. Denique negat Valentia id valere extra casum necessitatis, nam quilibet extra casum necessitatis tenetur præferre filium patri, quoad ea bona tū temporalia tū spiritalia quæ spectant ad promouendum bonum quod homo habet extra suum esse, quod S. Thomas tradit art. 9. quia ex Apostolo non debent thesaurizare filij parentibus, sed parentes filiis, pars enim non debet perficere suum totum, sed totum suas partes perficit. Comparatio autem benefactoris & beneficiati eodem modo fieri debet, ac comparatio parentis & filij quoad ordinem amoris appetitiui.

Comparatio inter coniunctos in ordine diuerso.

Secundò, si fiat comparatio inter eos qui sunt coniuncti in ordine diuerso, dicendum est quod quilibet præferendus semper est in rebus pertinentibus ad talem coniunctionem, in alijs autem bonis ille præferendus est, qui est coniunctior: v.g. in rebus civilibus præferendus est ciuis, alij consanguineo qui non est ciuis: in rebus militaribus præferendus est militiæ socius. Vnde S. Thomas recte colligit quod pater carnalis quoad spiritalia & temporalia præ-

Thom. I.

ferri debet in extrema necessitate, patri spiritali, amico cuilibet, & vxori. Quamuis videam id à nonnullis limitari, quia putant amicum aliquando esse posse adē insignem, vt præferendus videatur alicui patri, qui parum fuerit erga filium beneficus. Sed vniuersim tamen verum est, quod dixi, quia beneficia à patre accepta omnium sunt maxima & antiquissima. Neque tamen negauerim quod aliquando insignis amicus debet præferri consanguineo qui non est valde proximus imò extra casum necessitatis pater & filius spiruales, & vxor præferri possunt parentibus carnalibus. Quæ omnia persequuntur latissimè Valentia, Suarez, Coninx.

Dico quintò, inter eos qui nullo modo, vel qui æqualiter sunt coniuncti, tenemur eos magis amare qui sunt sanctiores. Ratio est, quia illi sunt Deo magis coniuncti & magis similes idē sunt magis digni amore. Et in hoc tantum ordo charitatis qui est in via mutabitur in patria vbi nulla erit necessitudo, quam illa quæ oritur ex similitudine præstantiori secundum gratiam & beatitudinem vt docet S. Thomas art. 13. sed non dubito tamen, quin etiam in patria coniunctio naturalis & spiritalis quæ fuit in via, sit etiam occasio magis amandi appetitiue coniunctiores quam sanctiores. Si tamen semper excipias fontes geminos salutis Christum & Mariam, aut alios eximia sanctitate omnibus maiores.

Ad primam, respondeo S. Augustinum voluisse tantum quod omnes Proximos eadem charitate propter Deum, & in ordine ad æterna bona diligere tenemur, vt docet S. Thomas art. 6. etiam Proximus diligatur propter solam Dei bonitatem, magis tamen diligitur qui magis est coniunctus vt satis probatum est.

Ad secundam, respondeo quod quamuis ratio diligendi sit Deus, regula tamen ad cognoscendum, quas personas magis velit diligi à nobis est coniunctio ad diligenter, quia gratia perficit, & non destruit naturam.

Ad tertiam satis patet ex dictis quinam sint nobis magis coniuncti, & quænam bona debeant singulis expeti.

QVÆSTIO III.

De interno actu charitatis
S. Thomas q. 27. & seq.

Non satis est dixisse quid amet charitas, propter quid illud amet, & quonam ordine amet, nisi dicatur etiam quibus modis amet. Hic enim internus est actus charitatis de quo videntur explicari debere quatuor, primum sit quidditas, seu quinam sint interni actus charitatis & quid illi sint. secundum præcipuæ illius proprietates. Tertium obligatio & necessitas. Quartum causæ ad illum influentes & effectus orti ex eo.

SECTIO I.

Quinam sint proprii actus Charitatis.

De solis actibus Charitatis elicitis hic ago, quorum videlicet materiale obiectum Deus est vel Proximus, vel nos ipsi, formale immediatum est perfectio increata Dei. Sunt autem illi partim prosequutiui dilectio, desiderium, gaudium, spes & audacia, partim auersatiui odium, fuga, dolor, timor, desperatio, ira.

LLII

§. I.

§. I.

Actus internus charitatis, prosequutus & maxime proprius amor super omnia.

A Morem strictum initio disputationis appellabam eum qui differt à desiderio & gaudio, ex eo quod sit motus voluntatis in bonum præcisè quâ bonum est, abstrahendo à præsentia & absentia. Difficultas ergo est utrum charitas talem aliquem actum eliciat præsertim circa Deum qui nec desiderium sit, nec gaudium.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia desiderium & gaudium ita opponuntur, ut nihil inter illa mediet, nihil enim mediū est inter bonū præsens, & bonum absens, amicus enim & bonum eius, vel absunt, vel ad sunt: si primū delectant, si secundum desiderantur, ergo circa Deū nullus actus est amor strictus. Deinde omnis appetitus naturalis concupiscentia est, vel cōplacentia, ergo actus etiam elicitus, vel est desiderium vel delectatio. Denique illa inclinatio quam vocamus amorem, est motus quō volumus alteri bonum, sed velle bonum est, desiderare, vel gaudere, ergo amor ille charitatis est vel desiderium vel gaudium.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille omnis actus est gaudium qui versatur circa bonum præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia: sed omnis actus quo attingitur perfectio increata, versatur circa bonum existens & præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia, nam omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur ut existens, cum apprehendatur ut ens à se summè actuale, neque præcindi potest ab existentia, quia sic non conciperetur ut diuina, ergo circa Deum non datur strictus amor. Denique de Deo non est scientia simplicis intelligentiæ, ergo neque amor strictus.

Conclusio membrorum.

Dico primò, primum & maxime proprium charitatis actum esse amorem Dei & Proximi, qui nec est desiderium neque gaudium sed motus & inclinatio voluntatis in Deum summè bonum, & ad volenda ei bona, gratuitus, efficax, totalis & super omnia.

Distinctio veriorum amoris à gaudio & desiderio.

Primam partem de distinctione dilectionis Dei à gaudio & desiderio, negat Aureolus contra doctrinam communem Theologorum, cui etiam repugnat Hurdatus *disp. 55. sect. 8.* ubi concedit actum illum duas habere formalitates amoris, & desiderij. Probat, quia ille actus est formaliter amor strictus, non autem gaudium quoties bonum quod volo alteri abstrahit à præsentia, & absentia, sed possum velle bonum Deo abstrahendo, à præsentia & ab absentia huius boni, ergo potest circa Deum haberi strictus amor qui nec sit desiderium nec gaudium. In actu igitur amoris duo distinguenda sunt bonum quod Deo volo, & bonitas Dei propter quam illud volo, verum est quod bonitas Dei est semper actualis & præsens, sed bonum quod Deo volo est aliquando præsens, aliquando absens, aliquando abstrahit ab utroque, & hic est verus amor.

Propria eius definitio.

Secunda pars, est propria definitio actus illius prosequutiui qui dicitur dilectio, & satis patere videtur ex dictis de natura amoris in genere, est enim inclinatio voluntatis in dilectum tunc videlicet amat quando extra se mouetur & migrat in rem amatam incumbens in illam, & ad volenda ei bona tota intendens. Tunc ergo Deum amat voluntas quando ex apprehensione ac complacentia diuini boni, elicit actum quo inclinatur in ipsum, & vnitur illi, quia ille infinitum bonum est, actus nimirum ille quo mouetur amatorie in Deum est formalis vnio ex qua fit formaliter ac velit bona omnia dilecto, de

illo cogitet, illum admiretur, prædicet gaudeat, magni faciat, omnibus præferat, quæ omnia sequuntur illam, quam dicebam vnionem. In actu autem signato dico me amare Deum, quando dico me in illum inclinari, & illi vniri, adeo ut illi velim omnia bona tum interna tum externa &c.

Tertia pars, tres conditiones proponit veri amoris, primò ut sit gratuitus, quia nimirum ratio, mouens ad amorem sola est Dei bonitas, pulchritudo, perfectio infinita. Secundò esse debet efficax & absolutus, adeo ut videlicet dicat volo in omnibus Deo placere, non autem tantum dicat vellem, qui amor est imperfectissimus, & reperitur sæpè in peccatoribus. Tertia conditio est ut sit super omnia, & ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, id est, summus appetitiue, ut dictum est.

Ad primam, respondeo quod inter bonum absens & præsens, pro ut sunt realiter à parte rei, nihil omnino medium est, nam omne bonum absens est, vel præsens: sed tamen inter utrumque illud bonum pro ut intellectu, vel voluntati obicitur mediat ratio quidditatiua boni pro ut abstrahens à præsentia, & absentia, quod verè est obiectum amoris. Appetitus naturalis nō est solum cōcupiscentia vel cōplacentia, sed appellari potest etiam amor, nam materia est verus appetitus formæ, abstrahendo etiam à præsentia & absentia. Amoris, desiderij & gaudij obiecta formalia differunt in eo quod amor abstrahat à præsentia & absentia. Denique quando dicitur quod amare, est velle alteri bonum, illud (velle) neque significat complacentiam, neque desiderium, sed inclinationem illam & vnionem cum dilecto, ex qua oritur desiderium illud quod propriè benevolentia dicitur, & est effectus amoris potius quam amor.

Ad secundam, respondeo quod omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur existens atque adeo non amatur nisi existens, quamuis possit amari præcisè ut est bona, & attingatur materialiter tantum ut existens. Distinguitur ergo illa minor, omnis actus quo attingitur perfectio increata versatur circa bonum existens, versatur materialiter concedo, versatur formaliter circa illud ut existens, nego. Amor enim non debet materialiter abstrahere ab existentia, sed tantum formaliter. Deinde monebam nuper quod bonum propter quod Deum amo, est quidem semper existens, sed bonum quod Deo volo non est semper præsens. Dixi olim quod Deus non potest se ipsum cognoscere per scientiam simplicem, quia illa nullo modo cognoscit existentiam obiecti, alioqui non differret à scientia visionis: amor autem differt à gaudio, quia gaudium formaliter est de bono ut existente, amor autem esse potest de bono existente, non tamen ut existente formaliter.

§. II.

Reliqui actus interni charitatis.

Propter primarium illum actum maxime proprium charitatis qui dilectio est quatuor etiam alios elicit charitas tum erga proximum, tum præcipue erga Deum, actus prosequutiui, desiderium, gaudium, & audaciam, sex auerlatiuos circa malum Dei summè dilecti odium, fugam dolorem, desperationem, timorem, iram. Circa quos omnes leuis dubitatio esse potest, primò utrum desiderium charitatis proprium versetur circa ipsum Deum, an verò tantum circa ea quæ Deo bona sunt. Secundò utrum aliqui actus charitatis ita sint auerlatiui, ut nullo modo sint prosequutiui. Tertio quis inter eos sit alio perfectior.

Ratio

Tres eius conditiones.

Solutio primæ dubitationis.

Solutio secundæ.

Prima dubi-
tatio.

Ratio verò dubitandi de priori puncto est, quia nullus actus qui est de obiecto ut existente potest esse desiderium illius: sed omnis actus circa Deum est de obiecto cognito ut existente, ergo nullus actus circa Deum esse potest desiderium.

Secunda du-
bitatio.

Secundò, pro posteriori puncto, ille actus non est purè auersatiuus, quo attingitur summum bonum, sed in actu charitatis etiam auersatiuo attingitur summum bonum, doleo enim de peccatis quia offendi Deum summè bonum, ergo nullus actus charitatis est purè auersatiuus.

Tertia dubi-
tatio.

Tertiò, inter amores Proximi, ille perfectior est cuius obiectum est magis nobis coniunctum, sed amicus est nobis magis coniunctus, quam inimicus, ergo amor amici perfectior est quam amor inimici.

Conclusio.

Dico secundò, charitas ex propria etiam inclinatione sua elicit actus desiderij, complacentiæ, spei & audaciæ tum circa Deum ipsum & possessionem eius ac præsentiam, tum circa bona eius.

Desiderium
de Deo & de
bonis eius.

Prima de desiderio negatur ab Aureol Durando, Hurtado qui negant desiderium charitatis immediate posse versari circa Deum, sed circa solam eius possessionem ac præsentiam, sed facile tamen probatur ex dictis olim de Spe, quia Deus & eius possessio faciunt unum finem adequatum qui totus immediate desideratur, imò in charitate multò id videtur manifestius, quia visio & præsentia Dei non desiderantur ut bonum ipsius amantis, sed ut bonum ipsius Dei. Deinde amor eo ipso quo est inclinatio ad vnionem, est inclinatio etiam ad præsentiam, ad quam perpetuò aspirat. Deinde verò inclinatio ad ea volenda quæ sunt Deo bona gloriam scilicet & honorem, & super omnia ipsum etiam amorem.

Gaudium de
Deo & de
bonis eius.

Secunda, pars de complacentia & gaudio est etiam evidens, quia eadem virtus quæ inclinatio ad desiderandum amicum absentem & bona quæ amicus non habet, inclinatio etiam ad gaudendum de amico præsentem, & de bonis quæ habet.

Spes & audacia.

Quod si bona quæ dilecto desiderat sint absentia & ardua elicit actus Spei & audaciæ tendens in illa efficaciter, & suscipiens media difficilia.

Actus auersatiui.

Dico Tertiò, actus etiam charitatis sunt sæpè auersatiui, circa ea quæ sunt Deo mala, odium, fuga, Dolor, timor, desperatio, ira. Eminent autem inter illos detestatio dolorem adiunctum habens, quæ vocatur contritio, cuius naturam, effectus, proprietates dedimus in tract. de penit. ubi etiam ostensum est, istos actus formaliter esse purè auersatiuos, quamvis semper sint prosequutiui virtualiter, quia eorum formale obiectum est Dei bonitas, quæ non attingitur ut (quod), sed ut (quo).

Nobilitas
horum actuum
comparata.

Dico quartò, actus charitatis circa Deum sunt perfectiores, quam actus auersatiui, cum eorum obiectum sit nobilius: similiter actus auersatiui sunt minus perfecti quam prosequutiui, & inter prosequutiuos, amor est nobilior reliquis, cum perfectius attingat Deum, & cæterorum sit radix, inter amores proximi nobiliores illi sunt, qui sunt conformiores ordini charitatis. De amore charitatis circa inimicos dicitur scilicet. 3. quomodo secundum quid sit reliquis perfectior, quam amor amicorum, quia est difficilior & purior, quamvis amor amicorum ex obiecto sit melior.

Solutio prima
dubis.

Ad primam, respondeo distinguendo minorem, omnis actus circa Deum ut sic scorsim à visione ac præsentia, est de obiecto existente, concedo, omnis actus circa Deum ut sic, simul & visionem est de obiecto existente nego. Neque tamen illud desiderium

Tom. I.

est de sola visione, nam est immediatè, de Deo ut fine (qui) & de visione ut fine (quo), nam uterque appetitur omnino immediatè.

Solutio
secundæ.

Ad secundam, patet ex dictis actus charitatis auersatiuos versari quidem circa Dei bonitatem ut (quo), sed versari circa solum Dei malum ut (quod) actus qui versatur circa solum malum, ut (quod) est purè auersatiuus formaliter, quamvis sit prosequutiuus virtualiter cum ergo dicis, ille actus non est tantum auersatiuus, quo attingitur Deus ut bonus si attingatur Deus ut (quod), concedo, si attingatur tantum ut (quo) nego. Obiectum enim formale non amatur, sed est id propter quod aliquid amatur.

Ad secundam, nihil superest dicendum post ea, quæ in vltima conclusione posui.

SECTIO II.

Quenam sint præcipue proprietates actus interni Charitatis.

Explicatà quidditate, sequuntur statim proprietates mirabiles actus charitatis quas indicasse breuiter satis erit, prima sit supernaturalitas, secunda imperium in omnes virtutes, tertia quod non habeat mensuram, quarta efficacia ad iustificandos impios, iustos locupletandos, & coronandos.

§. I.

Supernaturalitas actus Charitatis.

Dico primò, actum charitatis etiam purè affectiuum & imperfectum esse supernaturalè secundum substantiam omnino intrinsecè ac ex obiecto formali, proptermotiuo non proptèr purè terminatiuò. Itaque omnino sequitur ex sæpè disputatis tum in tract. de gratia, tum de supernaturalitate fidei.

Conclusio.

Prima, enim pars quod hic actus sit verè supernaturalis & indebitus omni naturæ pronuntiatur ab Apostolo charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis, aliàs dicit quod charitas est finis præcepti, vinculum perfectionis, melior fide ac spe, imò & illarum vita: certò asserunt etiam Patres quod sine gratia nullus elici potest actus charitatis, hoc enim opus est omnium perfectissimum, est maximum opus pietatis, & maximè ad salutem conducens, ergo gratia maximè ad illud necessaria est.

Est supernaturalis.

Secunda pars, quod non secundum modum, sed secundum substantiam & intrinsecè entitatem sit supernaturalis patet etiam ex dictis de fide, quæ applicari huc omnino possunt. Deinde rectè probatur à Suarez l. 2. de gratia c. 4. §. 6. 14. & 15. præsertim quia nullus modus accidentaliter potest assignari per quem actus charitatis denominari possit supernaturalis, non enim ex sola Dei acceptione, ad meritum est supernaturalis ut putat Durandus nec ex sola intentione actus ut placet Scoti: nec ex auxilio gratiæ per quod producitur ut alij contendunt, si enim exigit intrinsecè gratiam est supernaturalis in se ipso non autem per aliquid superadditum, si non exigit gratiam, ergo illa est inutilis: vel ex sola fide quæ illi præluet, & hoc impugnari facile potest, quia posita visione beata si tolleretur concursus ad actum supernaturalem charitatis, erumperet voluntas in amorem naturalem cui tamen prælueret cognitio supernaturalis.

Est supernaturalis, secundum substantiam.

Tertia pars quod habeat ille actus ex obiecto

ELL 2

quod

Est superna-
turalis ex
obiecto.

quod sit supernaturalis intrinsecè, demonstrata est
superius supra, quia sicut prius est actum esse spirita-
lem, quam illum non posse produci à potentia mate-
riali, sic prius est actum esse supernaturalem, quam
illum non posse produci nisi à principio supernatura-
li, dabitur enim verus circulus si actus idè sit su-
pernaturalis, quia exigit principium supernaturale,
& idè exigit principium supernaturale, quia est su-
pernaturalis: imò à principiis specie diuersis produci
possunt effectus eiusdem speciei, & à principiis eius-
dem speciei produci possunt actus specie diuersi, &
alia plura quæ non persequor hoc loco fusiùs.

§. II.

*Imperium omnium virtutum per actum
charitatis.*

Conclusio.

Dico secundò, maximè propriū munus charitatis
esse imperare actus aliarum omnium virtutū, qui
ab eius influxu pendeant, & diuersum meritum ha-
beant. Hoc etiam totum constat ex disputatis olim
de *actu voluntatis imperato & imperante*, vbi osten-
sum est contra Vasquem quod voluntas imperat aliis
potentiis & sibi etiam ipsi, atque adè quod vna vir-
tus per proprium actum elicitem ex suo motiuo po-
test imperare actus elicitos ab aliis virtutibus, & ex
motiuis illarum propriis, v.g. quod ex motiuo iusti-
tiæ possum imperare actum misericordiae. Vnde.

Charitas
imperat om-
nes virtutes.

Prima pars de imperio actuum cuiuslibet virtutis
per charitatem indicatur sepiùs in Scripturis *Cha-
ritas pateris est benigna est, charitas non emulatur
non agit perperam &c.* vbi significatur quod charitas
nunquam est sine omni virtute, cum omnes in eius
sinu nascantur, & ex influxu eius augeantur propter
continuum exercitium virtutum omnium per chari-
tatem. Deinde facile probatur, quia voluntas est
quæ aliis imperat potentiis, amor imperat volunta-
ti, & inclinat illam ad placendum dilecto, idè ad
ea facienda quæ placent dilecto: Deo autem infinite
sancto & iusto nihil est quod magis placeat quàm
virtutum actus, qui sunt verè boni, sicut nihil est
quod magis illi displiceat quàm malum oppositum
virtutibus, *mane adstabo tibi, & videbo quoniam non
Deus volens iniquitatem tu es.*

Influxus
charitatis
in alias vir-
tutes.

Secunda pars, quod actus ille humilitatis v.g. im-
peratus per charitatem, verè pendeat ab influxu cha-
ritatis, & ab influxu etiam humilitatis probata est eo
loco, vbi dixi, quid faciat actus imperans v. g. cha-
ritas, quando imperat actum alterius virtutis quem
verè causat imperando, & ostendi quomodo ad hoc
sola sufficiat connotatio. Nunc tantum addo quod
actus ille humilitatis ita imperatus habet honestatem
& charitatis, & humilitatis, quia prodit ex motiuo
vtriusque virtutis, suppono enim quod honestas hu-
militatis ametur propter se ipsam, & propter moti-
uum charitatis imperantis, sic enim duo sunt moti-
ua huius actus, vnum intrinsecum ex obiecto pro-
prio, alterum extrinsecum, ex actu imperante.

Diuersum
meritum
vtriusque
actus.

Tertià pars, quomodo ille actus imperatus, sem-
per diuersum habeat meritum, etiam si non semper
eandem habeat libertatem probata est aliàs. Reuerà
enim actus illi duo aliquando diuersam habent liber-
tatem, si fuerit imperium inefficax, vel indetermina-
tum volo elicere actum iustitiæ, aut temperantiæ:
vel confusum volo elicere aliquem actum virtutis,
vel vniuersale volo seruare totam legem. Aliquando
autem actus imperatus non habeat libertatem diuer-
sam à libertate actus imperantis, quando imperium
est efficax & determinatum pro instanti præfenti: si
autem sit in instanti, diuerso adhuc libertas eius di-

uersa est. Quæ omnia non impediunt meritum di-
uersum illorum actuum.

§. III.

Actus charitatis mensuram non habet.

Dico tertio, verè dictum esse à S. Thoma *art. 6.*
quod diuinæ dilectionis nullus habendus est
modus, neque vllus terminus imponendus, sed quan-
to plus diligitur tanto dilectio est melior.

Rationes autem optimas affert S. Doctor. Prima
est autoritas Bernardi aliàs adducta: *causa diligendi
Deum, Deus est modus sine modo, diligere*, quasi dicat
mensuram dilectionis esse amabilitatem obiecti, si er-
go amabilitas, obiecti modum non habeat, dilectio
etiam modum non habet, tantum enim debet vna-
quæque res amari quantum est amabilis. Altera S.
Doctoris ratio est, quia actio quæ finem attingimus,
mensuram non habet, sed ea quæ est circa media,
quia scilicet id quod est mensura non mensuratur,
sed mensurat alia: omnium autem appetibilem &
agibilem finis est mensura, idè finis mensurat sed
non mensuratur *appetitus finis* (inquit Philosophus
primo Politicorum c. 6.) *in omnibus artibus est absque
fine & termino, eorum autem quæ sunt ad finem est ali-
quis terminus*, non enim Medicus imponit aliquem
terminum sanitati, sed facit eam vt potest perfectissi-
mam: sed medicinæ imponit modum, non enim dat
de medicina quantum potest, sed quantum exigit
sanitas, finis autem omnium actionum humanarum
Dei dilectio est, quæ vltimum finem præcipue attingimus,
ergo in Dei dilectione nullus accipiendus est
modus, nullus terminus est præfigendus, sed diligen-
dus sine fine. Tertia ratio esse potest, quia si charitas
Dei haberet mensuram, malum esset illam excedere,
hoc autem absurdum est, quia sic Dei amor esset ma-
lus. Imò malum esset Præceptum Dei quo impera-
tur vt Deum amemus ex toto corde, si enim mensu-
ram aliquam certam habet amor, non sanè amandus
ex toto, quia cum ad eam peruentum erit mensu-
ram, nihil erit vltra quod possit exigi. Quartà ratio,
quia nulla dilectioni mensura præfigi potest, vel tem-
poris quia Deus semper amandus est, vel loci, quia
est vbique amandus, nec personarum quia nemo ex-
imitur à debito amandi, vel rerum quas debemus fa-
cere pro Deo amico.

Neque obstat Augustinus cum dixit *l. de natura* *boni cap. 6.* quod bonum consistit in modo, specie, *Non obstat
Augustinus.*
mensura, respondet enim S. Thomas optimè, quod
charitas modum habet vt mensura, idè tanquam id
quod mensurat alia, non tanquam id quod mensura-
tur per aliud, atque adè charitas modus est, sed non
habet modum, cum autem dicitur quod recta ratio est
mensura omnium actuum voluntatis qui recti sunt,
respondere debet cum eodem S. Thoma mensurari
quidem ratione affectum illum voluntatis cuius ob-
iectum subiaceat iudicio rationis, obiectum autem di-
uinæ dilectionis non subiacere, sed excedere iudi-
cium rationis, exterior ergo actus charitatis mensu-
rari potest, quia non est finis, actus autem interior,
cum sit finis mensuram habet aliquam, sed meniu-
ra est.

§. IV.

*Efficacia charitatis ad iustificandos impios & iu-
stos perficiendos.*

Dico quarto, actum quemlibet charitatis inter-
num modò efficax sit, gratuitus, & super omnia *Tollit om-
nia peccata.*
quantumlibet remississimus sit & breuissimus, solum
tamen sufficere ad perfectam hominis iustificationem,
ita

ita vt tollantur per eum statim, & simul omnia peccata etiam grauissima & numero infinita, quod ex Scripturis, Patribus & Conciliis probatum est in tract. de penit. siue formaliter expellat peccatum, vt censet Vasquez, siue quod verius visum est, sit sufficiens & omnino infallibilis dispositio ad gratiam & remissionem peccati, vt habetur ex Tridentino.

Denique ille actus ita est honestus, excellens, & meritorius aeternae vitae vt ipse semper mereatur de condigno gloriam, imò quod maius est nihil ab eo imperetur etiam minimum & imperfectissimum, & vilissimum, quod non reddat condignè meritum, praeij æterni, vt in Tractatu de merito latè probatum est.

SECTIO III.

De necessitate actus Charitatis
S. Thom. quaest. 44.

Dixi quidditatem, & proprietates actus charitatis, nunc de obligatione actum illum eliciendi duplex potest esse difficultas, prima de necessitate amandi Deum super omnia, secunda de necessitate amandi proximum, praecipue omnes inimicos.

§. I.

An & quomodo necessarius sit actus internus amoris erga Deum.

Tripliciter internus ille actus charitatis potest esse necessarius, primò si necessarius sit necessitate mediij, secundo si detur praecipuum aliquod diuinum diligendi Deum, Tertio si necessarius sit in aliis omnibus actibus nostris ad vitandum peccatum.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia ille actus non est medium salutis necessarium sine quo multi etiam post peccatum saluantur, sed multi sapissime saluari possunt, etiam post commissum peccatum sine actu charitatis, nam attritio sola etiam in articulo mortis sufficit ad iustificationem, ergo actus charitatis non est necessarius necessitate mediij.

Secundo, praecipuum amandi Deum non expresse obligat ad internum actum amoris, sed tantum ad obseruationem integram legis, de illa enim sola explicari potest illud Praecipuum, quod frustra explicatur de amore purae charitatis, posset enim illi etiam satisfieri per proprium actum Spei vt censent Azor, & Sanchez.

Tertio, si datur huiusmodi Praecipuum eliciendi actum internum amoris super omnia debet assignari aliquod tempus determinatum in quo illud obliget, est autem difficile illud assignare.

Dico primò, actum charitatis esse necessarium, necessitate tum mediij, tum Praecepti diuini obligantis quemlibet hominem, ad expressum actum charitatis non quidem pro semper, sed pro determinato aliquo tempore.

Prima pars de necessitate mediij asserit S. Thomas ad id vt nullus adultus salutè possit consequi sine actu aliquo proprio & efficaci charitatis erga Deum, estq; communis inter Doctores, valebuntque ad eam probandam rationes statim afferendae pro Praecepto charitatis.

Secunda enim pars asserens dari Praecipuum diuinum omnes homines obligans ad eliciendos aliquando actus amoris erga Deum faciliè constare potest, primò, quia exprimitur Praecipuum illud cla-

rissimè in Scripturis, Deuter. 6. Matth. 22. Luca 10. *diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus.* Quod appellat Christus primum & maximum Mandatum, quia praecipuum omnium est, & continet eminenter alia Mandata, primum enim est, quia praeponi debet aliis omnibus, quia caput est aliorum, quia influit in alia omnia. Maximum est, quia est de virtute omnium maxima, imponit obligationem omnium maximam, meretur praemium omnium maximum. Idè iubebantur in eo loco Deuteronomij scribere illud Hebraei & ligare quasi signum in manu, signare in fronte, quae vocantur in Euangelio *phylacteria*, quia instituta erant ad conseruandam memoriam illius legis, quam iubentur etiam scribere in limine, & ostiis domorum, meditari sedentes, ambulantes, dormientes, conlurgentes.

Deinde rationes S. Thomae optima sunt, quia scilicet in Deo reperiuntur omnes conditiones ab quas aliquod obiectum ex charitate amari debet, Deinde quoties actus circa media necessarii sunt, multo magis necessarii sunt actus qui sunt circa finem, sed actus aliarum virtutum qui versantur circa media ad Deum ordinata, sunt necessarii, ergo magis erit necessarius actus circa ipsum finem dicitur enim ab Apostolo *finis Praecepti charitatis*. Denique argumentatur S. Doctor 1. 3. *contra gentes* c. 115. & 116. illud maximè praecipitur homini, quo maximè homo perficitur & attingit suum finem, sed homo charitate maximè perficitur, quia per eam Deo vnitur & illi adharet, quod est summum hominis bonum, *mibi autem adhaerere Deo bonum est* (inquit Paulus) Hoc autem Praecipuum, quamuis esse nõ possit naturale, quia est de obiecto supernaturali, valde tamen conaturale est statui gratiae, imò illo posito illud necessarium sequitur, & est probabilius quod illud contineatur in primo Decalogi praecipio, quia nullus est potior Dei cultus quam amare Deum.

Tertia, pars quod praecipuum illud obliget ad expressum actum quo ametur Deus super omnia supernaturaliter, & efficaciter, id est cum proposito salutem virtuali seruandi totam legem prout grauitè obligat, docetur communiter a Theologis eum S. Thomas, & ratio est, quia si eo Praecepto imperaretur tantum obseruatio tota legis, non autem actus virtutis Charitatis non appellaret illud Praecipuum Christus *Primum & maximum Mandatum*, quibus verbis significatur sine dubio speciale aliquod Praecipuum. Sed neque dici potest quod huic Praecepto possit satisfieri per actum virtutis Spei, vt videntur tenere Azor & Sanchez, quia illud appellatur *Primum & maximum Mandatum*, ergo illud est de de prima & maxima virtute. Deinde vocatur *charitas finis praepcepti*, quia ad ipsam alia omnia diriguntur. Imò per solam charitatem adaequari quodammodo potest debitum amandi, & honorandi bonitatem infinitam Dei, per se amabilem, spes autem non illum amat, nisi propter suum commodum.

Quod autem eo Praecepto non imperetur qualiscunque actus charitatis, sed amor super omnia, & omnino efficax, quo videlicet excludatur voluntas omnis grauitè peccandi, aperte colligitur ex verbis ipsius Praecepti, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, ex tota mente*, quibus verbis significatur amor efficax & super omnia, qui videlicet ita Deum appetitiuè praefert aliis omnibus, vt efficaciter intendat vitare omnia quae sunt amoris contraria. Repetitio enim illa vt rectè notat Maldonatus significat tantum magnitudinem desiderij quo tenemur Deum praefere

L L I I 3 aliis.

aliis omnibus, & ea fugere quæ grauiter illum offendunt.

Quid sit
amor ex to-
to corde.

Nam voluntas tunc amat ex toto corde, quando nihil amat quod repugnet amicitie Dei, amat ex tota mente, quando nihil volens cogitat, quod Deo displiceat, amat ex totis viribus quando per externas potentias nihil operatur, quod amicitiam Dei violet. Vel etiam aliter Valentia explicat has voces *diliges dominum ex toto &c.* idest tanquam finem vltimum, ad quem saltem interpretatiue referes omnia quæ vel voluntate appetis, vel intellectu cognoscis, vel anima, idest parte sentiente appetitus & phantasie attingis, vel viribus idest potentiis exequutius corporis operaris.

obligat quæ-
libet homi-
nem.

Quarta pars addebat quod Præceptum illud obligat per se quemlibet hominem, non præcisè in primo instanti vsus rationis, sed post breue saltem aliquod tempus, & deinde aliquoties in vita præceptum quando virget grauis aliqua tentatio odij quæ vinci aliter non possit, & in articulo mortis, obligat autem per accedens multipliciter, ratione videlicet aliorum Præceptorum, quæ aliter obseruari nequeunt.

Denique hoc præceptum perfectè obseruare in hac vita, non solum est possibile quod blasphemè Caluinus negat, sed etiam facile cum Dei gratia, docet sæpissimè Scriptura, docet lumen ipsum rationis, & multorum experientia, qui per totam vitam abstinent à grauibz peccatis. Docet tamen rectè S. Thomas, quod secundum totam perfectionem suam non seruatur nisi in patria, vbi nullus est peccato veniali locus.

Solutio
trium dubi-
tationum.

Ad primam Respondeo neminem saluari sine actu charitatis vel in re, vel in voto, qui iustificatur per Sacramentum cum attritione, ille habet actum charitatis in voto, cum attritio excludat voluntatem peccandi, vnde qui sic erit iustificatus tenebitur ante mortem obedire præcepto charitatis eliciendo actum illius proprium, sed non tenebitur ratione Sacramenti cum quo sufficit attritio.

Ad secundam, & Tertiam, satisfactum videtur ex iis quæ dicta sunt Tertial, & Quarta parte conclusionis.

§. II.

*An & quomodo necessarius sit amor Proximo-
rum, & præsertim inimicorum.*

Ratio dubitandi primò est, quia si datur Præceptum amandi Proximos, tenemur elicere actum positium erga omnes Proximos, hoc autem absurdum est.

Secundò, si esset intrinsecè malum odio habere inimicum, in lege Moyse scriptum non fuisset *odio habebis inimicum tuum*, quod tamen testatur Christus Matthæi. 5.

Tertiò, si tenemur amare inimicos tenemur condonare satisfactionem, & exhibere signa externa amicitie: hoc autem falsum est ergo non tenemur posituè amare, sed satis est non odille.

Dico secundò, dari verè etiam Præceptum strictissimè obligans ad amorem cuiuslibet Proximi, & speciatim etiam ad amandos eos omnes à quibus iniuriam aliquam passi sumus, quod est præceptum etiam naturale obligans ad positium amorem.

Prima pars de amore cuiuslibet Proximi expressè habetur in verbis Euangelij sæpius citatis *secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum*, vbi particula illa, *sicut*, non significat æqualitatem, sed triplicem similitudinem, inquit S.

Thomas, prima est ex parte finis, optando illis & procurando beatitudinem, & bona supernaturalia quæ nobis etiam desideramus qui est amor sanctus. Secunda, ex parte obiecti seu regulæ bonæ dilectionis, vt nihil optemus Proximo quod sit ei malum, qui est amor iustus qualem non habent socij scelerum. Tertia, ex ratione & motiuo diligendi, ita vt non propter nos sed propter ipsum diligamus qui est amor verus.

Secunda pars de obligatione amandi etiam eos à quibus patimur offensas grauissimas, apex est charitatis. Sic enim sæpè inculcat Christus, & subinde repetit *diligite inimicos vestros: sic pater meus faciet vobis si non remiseritis &c.* *dimittite debita nostra, sicut & nos dimittimus &c.* affert ad hoc probandum varias parabolas, testatur suam esse voluntatem, *Ego autem dico vobis &c.* Quæ verba præceptum indicant non consilium, pollicetur præmia *ut sitis filij patris vestri*, pœnas intentat, *sic pater meus faciet vobis si non remiseritis: dimittite & dimittimini*: addit rationes, *si enim amatis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis, nonne Ethnicici hoc faciunt*: quasi dicat quod amare amicos cuiuslibet hominis est, inimicos diligere proprium est Christianorum. Deinde præter autoritatem Christi domini afferri potest efficax ratio, quia scilicet implicat amari Deum quatenus est hominis perfecta beatitudo, quin amentur etiam virtualiter omnes qui participes esse possunt beatitudinis. Vnde implicat etiam vt dilectio Dei stet cum odio vilius hominis, cum motiuum charitatis extendatur ad quemlibet Proximum. Vnde dixit meritò S. Ioannes mendacem illum esse, qui dicit se Deum diligere & tamen odio habet fratrem suum, qui est aliquid Dei, sic enim odio posset simul habere Deum & illum amare.

Addebam autem præceptum illud esse naturale, saltem quatenus prohibet inimicos odio haberi, quia scilicet contra naturam est, & est intrinsecè malum odium rei bonæ ac per se amabilis, Proximus autem quilibet res est bona & per se amabilis, ergo contra naturam rationalem est illum odio habere. Adde quod odium naturæ rationalis est intrinsecè contra naturam rationalem, atque adeò est intrinsecè malum. Sed hoc tamen non impedit quo minus præceptum illud sit valde supernaturale cuius obseruatio superat omnino vires naturæ corruptæ, proptereaque specialiter vocauit illud Christus Præceptum suum, *ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros*.

Tertia, pars specialiter explicat ad quid obliget præceptum illud dilectionis inimicorum quod alane magni refert scire vbi tria ponenda sunt, primò, ad quid præceptum illud charitatis quasi negatiue obliget: secundò ad quid obliget posituè, tertiò ad quid non obliget, ex quibus erit, opinor, perspicua tota ratio magni huius Mandati.

Primò ergo tenemur neminem vnquam inimicum odille odio inimicitie, idest nunquam desiderare illi, vel inferre aliquod malum, quia malum illius est. Quia odium huiusmodi est intrinsecè malum vt probaui: manifestèque prohibetur illis verbis *diligite inimicos vestros* possunt autem inimico sæpè desiderare aut inferre malum ob alios fines: v. g. possum desiderare alicui mortem vt mihi non noceat, vel vt minus peccet sed inferre tamen mala inimico non licet, nisi sim Iudex vel Pater, vel ad iustam tutelam. Alterum ad quod negatiue obligat hoc Præceptum est, vt non exhibeam exterius signa odij & inimicitie, nam hoc est dare Proximo causam odij, & significare aliquid quod est intrinsecè malum.

Obligatio
amandi ini-
micos.

Est præ-
ceptum natu-
rale.

Obligat ad
non odien-
dum, & ad
non danda
signa odij.

malum. Si enim teneris deponere odium ex animo, certè teneris etiam signa illius non dare.

Obligat ad positivam dilectionem. Secundò, tenemur non tantum non odisse, sed etiam positivè amare, ita enim directè Christus præcipit *diligite inimicos vestros, benefacite iis qui oderunt vos, orate &c.* ita definitur in Conciliis Agathensi, ita Patres tradunt, & persuadet allata ratio, quia in homine inimico est vera ratio obiectiva charitatis cum ille sit aliquid Dei, & sit capax beatitudinis & diuinæ adoptionis.

Qualis dilectio necessaria sit. Sed qualis debeat esse dilectio ista positiva erga inimicos operapretium est intelligere & quænam officia ratione illius dilectionis impendere illis teneamur, respondet autem optimè S. Thomas obligari quemlibet ad eam dilectionem impendendam inimico & ad exhibenda illius signa, quæ in communi & generatim exhibentur omnibus, nam ab iis excipere inimicum nullo modo licet v. g. cum quis omnibus hominibus optat beatitudinem & Dei gratiam, peccaret si ab ea generalitate exciperet inimicum cum orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo cum beneficium aliquod confert toti communitati, peccaret si negaret illud inimicis. Deinde obligamur præstare inimico ea omnia quæ tenemur præstare iis omnibus qui sunt intra gradum & conditionem, in quibus est inimicus, v. g. si est civis tenemur præstare illi ea omnia quæ tenemur præstare civibus; si est cognatus ea omnia quæ præstamus cognatis: nam inimicitia non est titulus ob quem privari aliquis possit aliquo bono certum igitur est quod teneor amare aut benefacere inimico tunc cum tenerer illum amare, aut illi benefacere si non esset inimicus.

An liceat inimicum excludere à communibus officiis. Dubitatur tamen primò, vtrum teneamur exhibere inimicis illa etiam beneficia, quæ liberaliter & sine obligatione conferuntur aliis omnibus qui sunt eius conditionis in qua est inimicus v. g. privilegium aliquod impetras toti communitati, vel familiæ, peccasne: quando excipis inimicum.

Respondet cum S. Thomas *art. 9. quem sequuntur alij communiter*, semper peccare illum qui excipit eo modo inimicum à communibus officiis, & beneficiis purè liberalibus quia tunc non excipit illum nisi quia inimicus est, hoc autem signum est evidens odij, alium excitat ad odium, parit scandalum pluribus qui hoc vident, & est vera vindicta & vera inimicitia, quæ omnia intrinsecè mala sunt. Vnde communiter dicitur quod si consanguineos aut gentiles inuites ad conviviium, inimicum autem non inuites quia inimicus est, graviter peccas etiam secluso scandalo, quia hoc signum est odij & inimicitie, & ad illa excitat proximum, cuius etiam gravis illa est iniuria, & occasio querelarum, nisi fortè graue aliquod malum ex ea invitatione timeretur.

An obligemur salutare inimicum. Dubitatur secundò, vtrum teneamur salutare inimicum.

Respondet esse peccatum graue, primò quidem non resalutare inimicum à quo primò salutaris, nisi fortasè ille respectu tui esset vilissima persona, quia ex natura rei hoc est signum odij, parit scandalum in omnibus, & odium in eo qui salutans non resalutatur. Secundò autem licet neget Caietanus quod sit peccatum non salutare inimicum, longè tamen probabilius docent Lorca, Valentia, Filicius, Azor & Hurtadus, quod interdum est contra charitatem non salutare inimicum, nam v. g. duo religiosi eiusdem ordinis, duo Clerici eiusdem collegij duo viri nobiles inuicem noti, & denique ij homines qui se solent salutare inuicem quando non sunt inimici,

procul dubio tenentur se salutare, valent enim hæc rationes quas attuli, hoc enim verum est signum odij, vera iniuria, & odij causa in eo qui non salutatur. Valèrque hic principium illud, quod attuli, quia scilicet peccatum est excludere inimicum à communibus officiis, salutatio autem illa, vt dixi, commune officium est, quod exhibetur illis qui noti, & honesti sunt homines.

Denique certum est, quod tenetur quilibet remittere iniuriam, non solum deponendo interius odium, vt dixi, sed exterius etiam nullum edere signum quo constet hæere in nobis vestigia iniuriæ: imò tenetur etiam manifestare aliquando se deposuisse odium, iniuriam condonare, & recipere inimicum in amicitiam, quando v. g. is qui te offendit, veniam petit, tunc enim hoc negare, signum est odij. Hæc sunt ad quæ obligat præceptum dilectionis inimicorum.

Tertiò, autem multa sunt ad quæ illud non obligat, primum est quod non tenemur elicere actum internum dilectionis inimicorum, sufficit enim amor virtualis & in præparatione animi, quo quis paratus est benefacere inimico quoties Christi lex hoc iubet v. g. in necessitate, vel cum exhibentur beneficia omnibus qui sunt partes communitatis. Deinde non teneor condonare satisfactionem, nec exhibere signa externæ amicitie, quamvis maxime perfectionis opus illud sit, & vt ait Glossa super illud *Matthæi*, benefacite iis qui oderunt vos: *benefacere inimicis est cumulus perfectionis*. Denique non tenemur exhibere inimico illa beneficia, quæ certis tantum personis conferuntur liberaliter, sed tantum secundum præparationem animi, ait S. Thomas, vt scilicet eis subueniatur in articulo necessitatis iuxta illud pro-
uerbiorum 25. si esurierit inimicus tuus ciba illum, si situerit potum da illi. Sed quod extra necessitatis articulum hæc beneficia aliquis inimico exhibeat pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cauet vinci à malo, sed etiam vincit in bono malum, quod est perfectionis cumulus. Dum scilicet non solum cauet propter illatam iniuriam pertrahi ad odium, sed propter sua etiam beneficia intendit inimicum pertrahere ad sui amorem. Ita S. Thomas *art. 9. in corpore*.

Ad primam, Respondet quod Præceptum amandi proximos non obligat per se loquendo ad exercendum actum formalem internæ dilectionis Proximi, nisi quando post odium tenemur illi reconciliari, vel quando imminet periculum odij, sed obligat tantum ad benefaciendum Proximo, & ad eliciendos actus externos charitatis de quibus postea dicam. Imò etiam sufficit virtualis amor Proximi, sine quo nunquam esse potest amor Dei.

Ad secundam, Respondet quod etiam in lege Moyfi viguit præceptum dilectionis inimicorum, tametsi magis limitatum; est enim, vt dixi præceptum naturale, lex autem permittere non potuit aliquid intrinsecè malum. Neque obstat dictum illud Christi *Matthæi 5. de quo multa disputant interpretes huius loci*, existimant enim eorum aliqui, quod illud non fuit quidem antiquitùs in lege scriptum, sed additum duntaxat à Pharizæis, quam explicationem reprobant Maldonatus & Salmeron, existimantes quod illud virtualiter scriptum fuit in lege, quatenus præcepit vt rationes quasdam hostiliter Hebrei persequerentur ad internecionem, & priuata etiam autoritate necarent quos possent, non ex odio inimicitie quod fertur in personam, sed ex odio abominationis, cuius obiectum est ipsum peccatum nam inimicitia nunquam est licita.

Deponere iniuriam.

Ad quid nõ obliget lex illa de amandis inimicis.

Solutio primæ dubitationis ad quid obliget dilectio proximi.

Solutio secundæ, an in lege Moyfi fuerit hoc præceptum.

Quanam sint cause physice concurrentes ad Actum charitatis.

Causæ morales actus charitatis.

Causas amoris tres ponunt Philosophi morales, ut initio sæpe dixi, prima est bonitas & pulchritudo, secunda similitudo, tertia amor. Aristoteles autem *9. Ethicorum*, causas amicitiae dicit esse presentiam, benevolentiam, beneficentiam, sed illæ omnes moraliter solum & motiue causant actum amoris, allicientes voluntatem, pertinentque ad obiectum eius formale: Causæ verò quæ in hunc actum physice influunt controuersiam maiorem habent propter Thomistas, qui plurima hæc docent difficilia, & olim reiecta, cum dixi, de visione, nam eadem de utroque actu ratio est, nisi quod visio spectat ad intellectum, charitas verò ad voluntatem unde tres tantum causas possunt ad actum illum concurrere, gratia, voluntas, & habitus Charitatis.

Gratiæ influxus.

Certum igitur est primò, quod nullus vnquam elici potest actus charitatis ad quem gratia non sit simpliciter necessaria, & voluntatem præueniens, & confortans, & subsequens *indit amorem* (inquit S. Prosper, Carmine de ingratis) *quod redamatur amans, & amor quem conferis ipsa est.* Hoc autem totum ex toto tractatu de gratia satis liquet.

Influxus potentie.

Certum est secundò, quod voluntas libera etiam physice, immediate, sed instrumentaliter tantum concurrat ad actum, & illum producat, non autem solus habitus ut volunt Thomistæ. Sic enim habetur ex Tridentino sess. 6. can. 4. *si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum merè passiuè se habere, &c. anathema sit*, & sanè quamuis non ita definiret concilium, persuaderet sanè omnino efficaciter vitalitas, & libertas actus, quomodo? ille vitalis erit si ad eum potentia vitalis non influat, & quomodo? erit liber, si à voluntate nullo modo pendeat. Addebam voluntatem instrumentaliter solum concurrere ad actum charitatis supernaturalem ad quem eleuatur obedientialiter, probatum manet ex dictis de influxu intellectus in visionem beatam, est enim par omnino ratio.

Influxus habitus charitatis.

Certum est tertio, quod habitus etiam charitatis quoties est in voluntate priusquam eliciatur actus charitatis effectiue physice, non principaliter, sed instrumentaliter producat actum charitatis, quia si non actiue influeret nullo modo posset eleuare potentiam, neque augere vires voluntatis, quod autem volunt nonnulli Theologi habitum hunc receptiue tantum, & dispositiue concurrere ad actum charitatis, aliàs reiectum est, cum agerem in simili casu de lumine gloriæ. Denique constat ex ibi dictis, quòd voluntas sine vilo habitu inherente, per solum auxilium extrinsecum, non solum per potentiam Dei absolutam, sed etiam iuxta potentiam valde ordinariam producere potest actum charitatis, sicut etià absque vilo lumine gloriæ posset intellectus producere visionem beatam, ut probaui, contra Thomistas, & quoad actum charitatis est magis perspicuum, nam quando per actum charitatis peccator primum iustificatur, & acquirit habitum charitatis, implicat ut ille idem actus charitatis qui producit habitum, producat ab eodem illo habitu quem producit, quod tamen non admittant Thomistæ, Valentia, Vasquez, & Turrianus, demonstratum sanè videtur in Tractatu de Pœnitentiâ præsertim ex impossibilitate mutue causalitatis inter duas causas quæ se inuicem causent, in eodem, vel diuerso genere, causâ finali exceptâ.

Quanam sint proprii effectus actus Charitatis.

Tres effectus proprios amoris ponit S. Dionysius, ut ponebam initio disputationis vnionem, Ecstasim, & Zelum, S. Thomas tres alios constituit gaudium, pacem, & misericordiam: de tribus primis, multa & mirabilia disputant mystici Theologi, quomodo amor efficiat primò, vnionem cum sit inclinatio in dilectum, occupat enim cogitationes affectus, & potentias omnes circa dilectum, deinde facit perfectam conformitatem voluntatis cum voluntate dilecti, denique maximè inclinatur ad similitudinem. Secundò efficit Ecstasim & Zelum sicut dixi. Unde de tribus aliis effectibus numeratis à S. Thoma videndum est, an illi sint effectus charitatis, quid, & quanti sint.

§. I.

De primo effectu charitatis qui est gaudium S. Thom. quæst. 28.

Dico primò, proprium effectum virtutis charitatis esse gaudium de bonis diuinis, & de bonis Proximi asserens aliquam promptitudinem feruorem & diligentiam circa bonas actiones quibus bonum diuinum, vel bonum proximi procurari potest, quod licet in hac vita plenum esse nequeat, perfectissimum tamen aliquando est, & superat omne aliud gaudium, tametsi non omnino excludat omnem tristitiam, sed tantum illam valde diminuat.

Primam partem probat S. Thomas ratione quam nuper attuli, quia eiusdem virtutis est amare bonum, & de illo presente delectari, sicut eiusdem virtutis motricis est in locum suum naturalem inclinari, & in eo conquiescere: Charitatis autem amat bonum diuinum ut sic, ergo delectatur etiam de bonis quæ Deus habet, & de Deo ipso presente ac possessio per gratiam & spem.

Secunda pars definit quale sit hoc gaudium, non enim est sola illa complacentia in bonis diuinis, quæ dixi actum esse proprium & elicium charitatis, æquè ac dilectionem, sed est complacentia prout iuncta vel potius prout causans feruorem, promptitudinem, & diligentiam quandam ad pietatis exercenda opera quibus augetur bonum dilecti: ratio est, quia gaudium charitatis opponitur acedia, quæ tristitia est de bonis diuinis, prout causans tepiditatem quandam, tarditatem & negligentiam ad exercenda opera quæ placent Deo, vel Proximo: gaudium ergo istud tria inuehit acediae opposita feruorem, id est affectum quandam vehementem ad obeunda opera non solum præcepta sed etiam supererogationis, aqua enim feruere dicitur quando præ calore inflatur & extra vas hæsit: feruor enim est affectus intensissimus ad obeunda pia opera, & hæc summa est perfectio charitatis, ad quam incitat maximè Spiritus habitans in anima, Spiritu feruentes, domino seruietes. Ex affectu autem illo nascuntur promptitudo, & diligentia quæ sunt etiam ipse feruor amoris, *assument pennas ut aquile, current & non laborabunt, ambulabunt, & non deficiunt* vel potius malle dicere feruorem illum adeò laudatum in scripturis non esse aliud, quam affectum illum ingentem & intentum placendi Deo, ex quo statim oriuntur gaudium illud, promptitudo & diligentia in obeundis operibus pietatis. Et ille feruor efficiens gaudium, promptitudinem, & diligentiam, quando versatur circa cultum Dei orationem

Vnio, Ecstasim, Zelus.

Gaudium effectus est charitatis.

Quid sit illud gaudium oppositum acedia.

Feruor quid sit.

tionem præsertim, vocatur propriè deuotio: quam definiunt promptitudinem ad ea opera in quibus colitur Deus, nomine (promptitudinis) intelligentes affectum illum vehementem ex quo prodeunt gaudium, promptitudo, & diligentia in sanctis huiusmodi operibus.

Magnitudo
huius gaudij.

Tertia pars explicat magnitudinem istius gaudij. Nam tamen non potest illud in hac vita esse omnino plenum, vel ex parte diuini boni, quia illud sic esset infinitum, vel etiam ex parte gaudientis, ita scilicet ut quantum ipse cupierit conuiescere in bono diuino, tantum in illo conuiescat, quia nullus potest esse in hac vita terminus desiderij, in patria verò erit plenissimum, quia videlicet delectabitur populus electus in pulchritudine pacis, & in tabernaculis fiducia, & in requie opulenta. Nihilominus, inquam, illud in hac vita est perfectissimum & superat delectationes omnes quæ percipi possunt ex obiectis sensu, vel etiam ex operationibus scientiarum. Primum enim obiectum gaudij huius infinites superat bonitate, pulchritudine, suauitate, alia obiecta, quæ illi comparata, non sunt nisi stilla sicula, momentum stateræ, & verum nihilum omnes gentes in conspectu tuo quasi non sint, & quasi nihilum ante te. Secundò, applicatio etiã & præsentia huius boni perfectior est incomparabiliter, applicatione illa quæ fit per sensus, vel per habitus naturales: fit enim immediatè per Spiritum Sanctum qui diffundit gaudium illud in corde, fit per habitum charitatis, cuius perfectio est maxima, unde non potest gaudium illud, non esse, suauissimum, & perfectissimum, cum sit etiam fructus Spiritus & vna ex beatitudinibus quæ tamen non omnem necessariò auferat tristitiam valde tamen illam diminuit.

§. II.

An & quomodo pax sit effectus proprius charitatis. S. Thomas quæst. 29.

Conclusio
tripartita.

Dico secundò, Pacem propriè dictam esse proprium effectum imperatum à Charitate, neque consistit in sola consensione voluntatis. Cum voluntate aliorum, sed præter illam dicit consensionem & vnionem appetituum illius in quo est pax, summum hominis in hac vita bonum, vnus ex fructibus Spiritus, & vna ex beatitudinibus.

Pax effectus
est charitatis.

Prima pars, quod pax perfectissima effectus sit charitatis probatur ex Scripturis Psal. 118. *pax multa diligentibus legem tuam*: Isaïa 32. *erit opus iustitiæ pax* ubi per (iustitiam) intelligitur sine dubio virtutum perfectissima, tamen etiam propriè dicta iustitia causat indirectè pacem remouens id quod pacem prohibet, sed est opus charitatis directè, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Deinde probatur ex S. Dionysio c. 4. de diuin. nominib. ubi dicit, *charitatem esse vim vniuiam* & c. 11. dicit quod *pax est omnium vniuiam & operativa* ergo vnio quam efficit charitas, est vera pax, seu voluntatum consensio, id quod est etiam euidenter ex Philosopho 9. *Ethicorum* c. 4. ubi dicit quod *inter amabilia vnum & maximum est identitas electionis* & Tullius l. de amicitia docet quod *amicorum idem est velle & idem nolle*. Deinde ratio à priori duplex potest afferri. Prima ex S. Thoma est, quia de ratione pacis est duplex vnio & consensio, vna vnio appetitus proprii cum appetitu alterius, altera est vnio priorum appetituum in vnum, vtramque vnionem efficit charitas, nam quatenus homo Deum amat ex toto corde, omnia refert & Deum, in illius voluntati suos omnes appetitus subiicit, & quatenus amat Proximum sicut

Tom. I I.

se ipsum, voluntatem eius vult impleri sicut sui ipsius, quia, ut dixi, ex Tullio *amicorum est velle idem, & idem nolle*. Altera ratio petitur ex Augustino qui pacem definit l. 19. ciuitatis c. 13. *tranquillitatem ordinis*, quia videlicet res omnes inter se consentiunt quæ sunt inuicem ordinate, per charitatem autem ordinate operamur omnia, sicque appetitum subiicimus rationi & voluntatem propriam diuinæ subiicimus voluntati; proprium igitur charitatis est conciliare illam pacem, & vnire appetitus.

Secunda pars, explicat quidditatem illius pacis in qua distinguenda sunt necessario quatuor, consensio-
nem videlicet voluntatis nostræ cum diuina. Deinde consensionem voluntatis nostræ cum voluntate Proximi, præterea consensum appetitus irrationalis cum voluntate rationali, ac demum consensionem voluntatis cum se ipsa, ita ut non habeat contraria & opposita desideria. Pax ergo non est solum ordinata concordia ut ait Augustinus l. 19. ciuitatis c. 3. sed est ut dicebam ex Augustino *tranquillitas ordinis*, quia præter concordiam, id est consensionem voluntatis nostræ, cum aliena voluntate, dicit etiam consensionem illam duplicem appetitus proprii cum rationalis tum irrationalis, quia nimirum contingit sæpius, ut cor vnus hominis tendat in diuersa, & hoc dupliciter inquit S. Thomas, vno quidem modo secundum diuersas potentias appetitiuas, sicut appetitus sensitivus sæpè tendit in contrarium rationalis appetitus, caro enim concupiscit aduersus spiritum, alio modo in quantum vna & eadem vis appetitiua in diuersa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest, unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Hæc autem duplex vnio prorsus ad pacem requiritur, cum sine illa vtrique cor pacatum esse non possit, est igitur pax *tranquillitas ordinis*, quia est quies ille quæ oritur ex vnione illa ordinatissima voluntatis nostræ cum voluntate Proximi cum appetitu sensitivo & cum se ipsa. Hæc, inquam, pax est & verus effectus charitatis.

Tertia pars explicat suauitatem pacis illius, seu tranquillitatis, quæ oritur ex consensione hac voluntatum, ubi est rectitudo tota ordinis. Colligitur autem primò, ex eo quod dicit Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *nihil esse quod non appetat pacem*, probaturque S. Thomas art. secundo, quia nihil est quod non appetat finem suum assequi, cum hæc assequutio summum sit eius bonum: non potest autem appetere sui finis assequutionem, quin appetat amotionem eorum, quæ possunt illam assequutionem impedire, atque assequutio boni non potest impediri nisi per contrarium appetitum sui ipsius, vel alterius, ergo nihil est quod non appetat vnionem hanc appetituum quæ est vera pax; Appetunt igitur omnia pacem, etiam homines illi qui belligerant, cum non alio consilio illa suscipiant, nisi ut perueniant ad pacem id est efficiant ut nihil resistat eorum appetitui. Secundò colligitur ex eo quod ait idem Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *quod pax est quodammodo ultimus finis & summum hominis bonum*, si enim sit perfectæ, qualis est in altera vita de qua dicitur *posuit fines tuos pacem*, est perfectæ beatitudo, in hac autem vita cum non sit omnino perfectæ, est tamen imperfecta illa beatitudo quæ in hac vita obtineri potest. Imò est etiam fructus Spiritus, quasi merces quædam virtutis perfectæ, aut etiam est vna ex beatitudinibus, quia est virtus perfectissima pax amica, & ipso etiam nomine suauissima.

MMm

§. III.

§. III.

An & quomodo misericordia sit proprius effectus charitatis. S. Thom. quæst. 30.

Misericordia duplex.

Dico tertio, misericordiam esse posse vel actum elicitum charitatis, vel actum specialis virtutis imperatum à Charitate, propriè autem illa est, quæ alienæ indolens miseriam inclinât ad eam subleuandâ, estque virtus præstâtissima, & una ex beatitudinibus. Prima pars non eget probatione, dupliciter enim dolere de alieno malo possumus & illud leuare. Primò, quia hoc Deo placet, quia scilicet Proximus est aliquid Dei, capax gratiæ ac hereditatis diuinæ, hunc actum elicit vera charitas Theologica vt patet, eadè enim virtus quæ bonum amat Proximi, auersatur illius malum. Secundò tristiari possum de alterius miseria, & velle illam leuare, quia hoc est valde honestum & conforme rationi, vt quos miseros vides, illis condoleas & auxiliaris, & sic ille actus est elicitus à misericordia virtute morali, sed imperatus à Charitate, cuius propria inclinatio alienum malum propellit in quantum potest, & si non potest saltem de illo dolet.

Quidditas propria misericordiz.

Secunda pars explicat propriam quidditatem misericordiz, siue illa virtus sit moralis cuius motiuum sit honestas, siue sit Charitas Theologica, vniuersum enim misericordiam hinc considero, illa enim ex communi vsu Philosophorum, & Theologorum significat tristitiam in alienis malis vt eam expressè definit Damascenus l. 2. c. 14. notatque Augustinus l. 9. ciuitatis c. 5. ex eo vocatâ esse misericordiam quod miserum efficiat cor dolentis alienâ miseriam, aliquando autem dicitur esse tristitia de malo quod indignè aliquis patitur vt habetur ex Philosopho l. 2. Rhetoric. c. 8. quæ acceptio videtur esse nimis stricta: imò ille dolor ad misericordiam eodè modo pertinet quo spes pertinet ad amorè concupiscentiæ, quo dolor de peccatis pertinet ad virtutem poenitentiar. Nam misericordia, virtus est illa quæ leuare intendit miseriam Proximi ex motiuo aliquo laudabili, ynde illa eadem virtus amat, desiderat, sperat leuare alterius miseriam, deinde illâ eandè miseriam odit, fugit, timet, & de illa dolet. Secundum hunc autè postremum actum vulgo denominatur misericordia, & definitur tristitia in alienis malis, qui, vt dixi, vnus est actus misericordiz, sed non est tota misericordia, cuius propriissimū & perfectissimum munus est subleuare alienâ miseriam, & idè perfectissima est in Deo misericordia, in quo locū nō potest habere dolor.

Itaq; definitio misericordiz, quam attuli non describit adequatam illius naturam, sed illum duntaxat actum à quo desumptū est nomen misericordiz, sicut à dolore desumptū est nomē poenitentiar. Nam ille actus primò dolor quidam est, siue vt loquitur Augustinus l. 9. de ciuit. c. 5. aliena miseria in nostro corde compassio, quā utique si possemus subuenire compellimur. Deinde dicitur dolor quidam de aliena miseria vbi nomine (miseria) significatur id omne quod repugnat appetitui hominis, nā sicut ille beatus est, qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult vt ait Augustinus l. 13. de Trinitate c. 5. sic ille miser est, qui patitur ea quæ non vult, & hoc proprium est motiuum misericordiz siue sint contraria appetitui naturali, siue appetitui electionis, qualia sunt mala, quorum fortuna est causa, vel etiā si sint contra totam voluntatem v.g. cum aliquis semper sectatus est bona & eueniunt ei mala, dicit enim optimè Philosophus secundo Rhetor c. 8. quod miseria maximè sunt illa, quæ aliquis patitur indignus, deinde illa bona quæ sunt inuoluntaria, vix enim mouemur ad misericordiam ob ea mala quæ omnino volu-

taria sunt, hoc autem non impedit quin misereamur eorū qui peccant, sunt enim maximè miserabiles, quia in omni peccato aliquid est malum inuoluntarium: vnde rectè dicit Gregor. Homil. 34. in Euangelia, quod vera iustitia non habet indignationem sed compassionem. Denique misericordia ita est dolor de aliena miseria, vt possit etiam esse secundū quandam similitudinem, dolor de propria miseria iuxta illud Ecclesiast. 30. misere anima tua placens Deo, verum rectè notat S. Thomas art. 1. ad secundum quod in malis propriis vel eorum qui nobis sunt coniunctissimi, non est propriè misericordia, sed dolor.

Tertia pars explicat excellentiā misericordiz, quæ primò colligitur ex eo quod simillimos homines Deo facit, estote misericordes sicuti pater vester celestis misericors est. Et miserationes eius super omnia opera eius: nihil videlicet maius est in Deo quàm miseri ait S. Thom. art. 4. quin maximè proprium superioris est defectus aliorū subleuare, & in hoc etiā Dei omnipotētia maximè manifestatur. Deinde colligitur ex eo quod misericordia præfertur aliis Sacrificiis quibus maximè colitur Deus, misericordiam volo & non Sacrificium, hic enim primarius est Dei cultus subleuare miseros, iuxta illud, Hebr. ultimo, communionis & beneficentia nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Præterea colligitur ex eo quod dicit Ambrosius super illud Apostoli pietas ad omnia utilis est, quod omnia summa Christiana discipline in misericordia & pietate est. propterea cum dixisset Apostolus coloss. 3. induite vos sicut dilecti Dei, statim addit viscera misericordia, quod illud primarium sit ornamentum filiorum Dei & amicorum.

Excellentia huius actus.

QVÆSTIO IV.

De actu externo Charitatis.

Dixi hætenus actus omnes internos quos elicit, vel quos imperat charitas tum Dei, tum Proximi, nunc de actibus illis externis agitur quibus exequimur exterius actus illos internos charitatis erga proximum cui per charitatē efficaciter benè volumus. Numerantur autem tres à S. Thoma, beneficentia, Eleemozina, correctio fraterna. De Beneficentia leuis difficultas est, constat enim illam rectè definiri actum, quo alteri præstamus beneficium, seu quo impendimus illi bonū, hoc autè vt patet est maximè proprium charitati, quæ si vult efficaciter amici bonum, erogat etiā illud si potest: erit tamen actus misericordiz si benefacias ex voluntate subleuandi miseriam: erit liberalitas si mouearis ex honestate largitionis, erit autem specialis virtus, si mouearis ad faciendâ bona ex honestate benefaciendi, sicut erit etiam charitas si mouearis ex amore beneuolentiæ in Deum. Docet deinde S. Thomas q. 31. quod omnibus benefaciendū est, quod iis potissimum est benefaciendum, qui nobis sunt maximè coniuncti, de quo dixi agens de ordine charitatis. Superfunt igitur nunc tantum Eleemozina, & correctio fraterna, de quibus vtilis & necessaria est consideratio, & maximè huius

Beneficentia.

SECTIO I.

De Eleemozina prout est actus externus Charitatis S. Thom. quæst. 32.

Ad capita quatuor video reuocari quæcunque à Theologis disputari solent de Eleemozina, quidditatem videlicet eius, diuisionem, efficaciam & obligationem de quibus breuiter dici potest.

§. I.

§. I.

*Quid sit, quod sit, & quales habeat effectus
Eleemolina.*

Eleemolina
definitio.

Dico primò, rectè definiti Eleemolinam, actum misericordiae quo subuenitur necessitati Proximi, altera corporea est, altera spiritualis, utraque actus est honestissimus & maximè meritorius, sed non est de se sufficiens ad iustificandum immediate à peccatis hominem, nisi fiat ex motu charitatis.

Prima pars definitio est Eleemolina, in qua nihil est difficile, quia nomen ipsum (Eleemolina) sonat misericordiam, quod enim interius in animo concipit virtus quae subleuare intendit miseriam alienam, hoc exterius exequitur Eleemolina, conferendo quae miseriam possunt expellere: quamvis autem in vsu Scripturarum Eleemolina saepe significet id quod erogatur Proximo ad subleuandam eius necessitatē, aliquando actionē ipsā quae erogatur significat: postrema haec acceptio maximè propria est, & Eleemolinā formalem significat, quā nimirum erogatur aliquid Proximo ad subleuandam eius necessitatem. Hoc autem fieri potest vel ex motu charitatis cui hoc est maximè proprium, vnde in ordine ad charitatem Eleemolina definitur à S. Thoma, opus quo indigenti datur aliquid propter Deum, vel etiam fieri potest ex motu speciali misericordiae, vel etiam ex charitate simul, & misericordia quatenus scilicet charitas imperare potest misericordiam; quae ab alia etiam qualibet virtute imperari potest.

Eleemolina
spiritualis
& corporea.

Secunda pars est diuisio Eleemolinæ in corporalem quae subuenit necessitatibus corporum tum in vita tum post vitam, & in spirituale quae subuenit necessitatibus animae praesertim in ordine ad alterā vitam: habet illam & latius explicat S. Thomas, estque inter scholasticos communis, quā ex variis scripturis colligunt. Distinguunt autem Eleemolinæ Spirituales septem opera, dare consilium egentibus, ignaros docere, castigare delinquentes, solari moestos, tolerare iniurias, illas remittere, pro aliis orare. Corporalis Eleemolinæ septē etiam sunt opera: visitare detentos in carcere, sitientes potare, esuriētes cibare, redimere captiuos, nudos vestire, peregrinos domo excipere, mortuos sepelire qui autem dat pecuniam omnia illa facit, quia pecunia vas est pra indigentia (inquit Philosophus 5. Ethicorum.) Si ego Proximi necessitas est duplex, non potest fieri ut duplex etiam non sit Eleemolina, neque dubium est quin spiritualis praestantior sit quā corporea ut probat S. Thomas art. 3. quia id quod exhibetur est melius donum scilicet Spirituale, id cui subuenitur est praestantius, anima enim praestantior est corpore: actus quibus subuenitur sunt praestantiores. Sed nihilominus tamen aliquando praefrenda est Eleemolina corporea spirituali, nam si quis fame pereat, prius cibandus est quā docendus.

Eleemolina
ex patribus
laudata.

Tertia pars, est honesta & perfectio Eleemolinæ de cuius laudibus mirabilia memorant S. Patres. S. Gaudentius serm. 13. qui miseretur pauperi, Deo sceneratur, recipiet magna pro modicis, aeterna pro terrenis. Laurentius Nouariensis Homil. 1. Eleemolina fons lauans peccata, porrigere modicum, & promere multum, ergo terrena, & exire sempiterna, o quam singulare salus compendium est, erogare pauperibus, & ablui à peccatis & Homil. 2. si iustu inuenit Eleemolina, cumulat eum meritis, si peccatorem iustificat à peccatis, si agrotū &c. o commutatio, pro pane modico quem dedisti, accepisti manna absconditum, potum porrexisti, & paradisu recepisti; Casarius Homil. 2. manus pauperum gazophylacium Christi quidquid accipis ne in terra pereat, in

Tom. I.

cælo reponit. Zeno veronensis serm. de duplici tentatione quid potest esse ditius homine cuius se proficitur Deum esse debitorem: Hildebertus epist. 70. pro quo pauperum voces conualescunt sententiam non timer capitalē. Cyprianus serm. de Eleemolina: tu putas qui Christum pascis quod à Deo ipse non pascitur: quid facit in Ecclesia perfidum pectus & quid diuitiis tuis solus incubas, quid in penam tuam patrimonij pondus exaggas, redditus tuos diuide cum domino Deo tuo, pecunia tuā parire cum Christo: infinitus ero si persequar plura.

Eleemolina itaque non solum sicut alia qualibet bona opera meritoria est & satisfactoria sed effectus etiam plures habet mirabiles & sibi proprios. In iis autem declarandis excedunt ij omnes, qui dicunt hominem iustificari omnino immediate per Eleemolinam, vel ex opere operato, sicut iustificatio fit per Baptismum, cui etiam Patres illam aliquando comparant, vel ex opere operantis, ut per Charitatem, quod utrunque contrarium est Fidei.

Eleemolina
non delet
peccata im-
mediate.

Constat autē ex eadem Fide, quod triplex effectus est Eleemolinæ. Primus iustificare hominem à peccatis, vel immediate si per charitatem imperetur, vel mediatē si fiat ex motu solius misericordiae, impetrando nimirum infallibiliter auxilia, quibus homo à peccatis resurgat, quod constat ex variis Scripturis, sicut aqua extinguit ignem ita Eleemolina extinguit peccatum. Constat ex variis Patribus quorum aliquos adducebam nuper. Secundus effectus est satisfacere pro peccatis, quod probatum est in tract. de penit. Tertius effectus est praeseruare à morte tum spirituali per peccatum, tum aeterna adeo ut vix contingat damnari, qui liberaliter erogat Eleemolinas ut expresse dicitur c. 4. Tobiae quoniam Eleemolina ab omni peccato, & à morte liberat, & non patietur animā ire in tenebras & c. 12. quoniam Eleemolina à morte liberat, & ipsa est quae purgat peccata, & facit inuenire misericordiam, & vitam aeternam, de quo argumento disserunt accuratissime inter Patres, Nazianzenus orat. de amore pauperum Nyssen oratione de pauperibus amandis, Basilii oratione in illud destrua horrea mea: Chrysostomus l. de Eleemolina tom. 5. Augustinus in Enchiridio à c. 69. inter Scholasticos, Valentia eximie quaest. 9. Bellarm. l. 3. de bonis operibus, Theodorus Pel-tanus libro de satisfactione.

Triplex ef-
fectus Ele-
molinæ.

§. II.

Obligatio dādi Eleemolinā, qualis, & quanta sit.

His praemissis difficilior est præceptum faciendi Eleemolinam, an sit, ad quid obliget, quas personas obliget, quibus personis obliget illam fieri, & ex quibus bonis illam fieri obliget, quae omnia paucis exequor.

Dico secūdò, tenemur omnes ex Præcepto tum naturali, tum Diuino posituo, dare indigentibus Eleemolinā, & non tantū illis mutare: illo autē Præcepto tenentur quique sciunt alterius necessitatē notabilem, si possint illi subuenire potissimum clerici: neque solum obligantur in extrema, vel graui necessitate, sed etiam in communi dare tum de superfluis, tum aliquando de necessariis, quae sint ipsius largientis propria, nam de alienis extra summam necessitatem, nemo largiri licet potest.

Assertio se-
cunda.

Prima pars asserit veram & propriam necessitatem dandi Eleemolinam ex Præcepto grauius obligante, quod Doctores omnes supponunt tanquam certum ex Fide, cum ita disertissime asserit Christus ite in ignem aeternum, esurini enim & non dedistis mihi manducare, sitius & non dedistis mihi potum si enim propter omniam Eleemolinā homines damnantur, nō est

Prima pars
probatu.

M M m m 2

dubium

dubium, quin illa præcepta sit sub peccato graui: Ecclesiast. 4. *Eleemosinam pauperis ne defraudes & oculos tuos ne transuerfas à paupere*, & post pauca, *maledicentis enim tibi in amaritudine animæ exaudietur deprecatio*, exaudiet autem eum qui fecit illum. Ita etiam pronunciant citati Patres, & probatur, quia actus Charitatis Proximi non potest esse necessarius, quin necessaria etiam sit largitio Eleemosinæ, nam charitatis est, non solum velle bonum, sed etiam facere: Imò sæpè dictum est quod internus actus charitatis Proximi nullo imperatur Præcepto, sed externus tantum idest largitio eorum quæ sunt Proximo necessaria. Cum autem Præceptum illud sit de re graui, non est dubium, quin illud obliget sub grauissimo peccato.

Verum sit obligatio ex iustitia.

Controuersum autem est inter Theologos, utrum Præceptum illud dandi Eleemosinam egentibus, obliget solum ex Charitate, an verò etiam ex iustitia, ita ut teneantur ad restitutionem iis qui non dant Eleemosinam: & ratio dubitandi est, quia indigens saltem in extrema necessitate ius habet iustitiæ, ergo dominus peccat contra iustitiam si accipientem impedit, qui enim prohibet alterum ne faciat id ad quod habet ius peccat contra iustitiam: ergo dominus tenetur ex iustitia dare illam Eleemosinam, quam accipere pauper ex iustitia potest. Ita censent Theologi plures cum Caietano.

Ex sola charitate tenemur dare Eleemosinam.

Sed probabilius tamen videntur sentire Vasques, Sanchez, Lessius & Conink, alique passim in Tractatu de charitate, quod nemo ex iustitia tenetur, sed solum ex charitate dare pauperi Eleemosinam, alioqui nulla vnquam esset obligatio virtutis misericordiae quæ sic confunderetur cum virtute iustitiæ; imò eo ipso quod aliquis est indigens pauperes spoliarentur rerum suarum dominio, & peccarent confessori, qui poenitentes non obligarent ad restitutionem quoties omiserunt Eleemosinam. Sed fateor nihilominus quod indigens habet ius iustitiæ ad accipiendum, & dominus tenetur ex iustitia non impedire accipientem, quamuis ex sola misericordia teneatur dare illam Eleemosinam, indigens habet ius iustitiæ ad accipiendum quando in tali necessitate constitutus est, quia omnibus natura ius dedit ut ex his rebus inferioribus vitam suam sustentare possint: neque diuisio rerum per ius gentium introducta, naturale hoc ius potuit adimere, se potius ita videtur esse facta, ut reseruat ius naturale cuique fuerit subueniendi sibi ad tuendam vitam, tibi ergo in tali necessitate tenetur dominus dare ex misericordia, & si tibi petenti resistat tu potes iustā defensione uti, ius enim iustitiæ habes ad accipiendum, & ille tenetur ex iustitia non impedire: tunc videlicet idem ius habes ad ea bona, quod haberes si bona illius, nullius essent, sicut ergo vnusquisque habet ius ad primò occupanda bona, quæ nullius sunt, quamvis ante occupationem non habeat illorum dominium, & qui impediret illum occupare, faceret illi iniuriam. Similiter indigens non est dominus bonorum diuitis, antequam illa occupet, sed ius tamen habet illa occupandi, & qui eum impedit, peccat contra iustitiam.

Non est satis mutare

Secunda pars explicat ad quid obliget præceptum dandi Eleemosinam, nam illi non satisfaciet v. g. qui extreme indigenti mutare velit cum onere restituendi, obligat enim hoc Præceptum ad dandam competentem Eleemosinam gratuitam: probaturque communiter, quia si sufficeret dare mutuum, Eleemosinæ loco, Præceptum Eleemosinæ in nullo casu obligare vnquam posset, quod esset destruere Præceptum, non enim illud obligat ad finem Eleemosinæ, sed ad Eleemosinam, sicut cum imperatur

ieiunium ad macerandam carnem, non satisfacit Præcepto qui afflictiones alias corporis adhibet.

Sed hoc aliquas tamen habet limitationes ut rectè ostendunt Valentia, Suarez, Vasques, Bonacina. Nam primò si Proximus non indigeat nisi vsu rei, atque ita non sit simpliciter pauper tunc subuenit sufficienter ille qui rem mutuat vsu ipso consumptibilem v. g. caret hic aliquis sua veste, quam secum non detulit, ego illi ne frigore moriatur meam vestem dabo mutuat, neque tenebor illam dare. Ille qui pauper & est in vno loco, & est in alio diues, satisfaciam Præcepto, si mutuem illi pecunias quas postea restituat, quia ille non est pauper verè ac simpliciter. Secundò tamen in extrema vel graui necessitate, si homini reuerà egenti subueniam per aliquid vsu ipso consumptibile, certum est quod per solum mutuum non satisfacio Præcepto, alioqui Præceptum Eleemosinæ nunquam obligaret: Imò id extenditur etiam probabiliter ad casum necessitatis non extremæ, si Eleemosina fiat ex superfluis, quod tamen negant esse omnino certum Suarez *sect. 5. §. 36.*

Tertia, pars explicat personas quæ tenentur ad dandam Eleemosinam primò enim euidenter est, quod nemo tenetur illam dare, si vel ignoret necessitatem Proximi, vel non possit illi subuenire, vel probabiliter iudicet, quod ei aliunde subuenitur, vel si etiam ipse in eadem necessitate sit constitutus, in qua est Proximus, ita ut vel maius vel æquale incommodum subueniendo incursum sit. Secundò, certum est eum qui potest subuenire pauperi, cuius certò cognoscit necessitatem, neque certò scit ei aliunde sufficienter subueniri, modò possit sine incommodo æquali subuenire, obligari omnino ad largiendam Eleemosinam, & eam obligationem maxime spectare ad eas personas à quibus percipiuntur redditus Ecclesiæ suse probant Suarez, Valentia, Hurtados, sed ita tamen, ut neque illi teneantur ad restitutionem, si præcepto illi non obediunt, quod tamen negant non pauci.

Quarta pars explicat personas quibus largiri tenemur Eleemosinam, quod priusquam declararem, obseruo triplicem à Theologis distingui solere Proximorum necessitatem, altera est extrema, quando adest euidenter periculum mortis, vel mutilationis membrorum, vel æternæ damnationis: alia est necessitas grauis, quando est periculum grauis detrimenti, sanitatis, bonorum, honoris, & famæ: tertia dicitur communis, qualis vulgò est in pauperibus. His positis.

Statuendum est primò, quod cuiuslibet Proximo in vera necessitate constituto, dare quilibet tenetur Eleemosinam, quia sic expresse pronunciat Tobia 4. *ex substantia tua fac Eleemosinam, & noli auertere faciem tuam ab illo paupere*: de ordine autem quod illa faciendâ est, nihil est necesse aliquid addere iis quæ dixi *quest. 2. de ordine charitatis.*

Statuendum est secundò, quod Proximo constituto in extrema necessitate facere teneris Eleemosinam ex bonis quæ non sunt necessaria tibi ad vitam tuendam, hoc enim omnes nemine refragante admittunt, atque ita teneri quemlibet in tali casu largiri ea quæ necessaria sunt ad statum tuendum, quia iuxta ordinem charitatis, teneor magis amare Proximi vitam quam statum meum, ut rectè probant Suarez *sect. 4. Valentia puncto 4.* Sed video tamen placere nonnullis non omnino improbabiler, quod nemo tenetur absolute mutare statum suum, aut etiam illum notabiliter deicere propter extremam necessitatem Proximi ut probat Hurtados §. 56. sed quod asserui est probabilius propter rationem quam attuli.

Personæ quæ obligantur dare.

Triplex proximi necessitas.

In vera necessitate ad quid obligemur.

In extrema necessitate.

attuli. Imò si is qui est in extrema necessitate valde utilis sit reipublicæ, tenetur quilibet erogare etiam ea quæ necessaria sunt ad vitam, quod est multo certius si reipublicæ necessitas sic exigit.

Statuendum est tertio, quod Proximis in gravi necessitate constitutis tenemur subuenire etiam de iis quæ ad statum aliquo modo pertinent, si necessitas illa pertineat ad vitam: si autem pertineat ad famam aut dignitatem non tenemur opulari nisi de superfluis ut tradunt omnes communiter Theologi.

Statuendum est quarto, quod pauperibus constitutis in communi necessitate, idest communibus egenis, tenetur quilibet aliquas largiri Eleemosinas ex iis quæ non sunt absolute necessaria ad tuendam vitam, vel statum, idest ex superfluis, ita docent cum S. Thoma *art. 3.* Suarez, Becanus, Azor, Valentia qui ex variis Scripturis hoc probant eruditissime, mihi satis est ratio eadens, quia diuisio bonorum quæ facta est communi hominum consensu, esset iniusta si nemo largiri teneretur aliqua ex iis quæ necessaria non sunt ad vitam, vel statum tuendum. Deinde obligatio illa cuius adeo frequenter meminit Scriptura, est obligatio frequenter occurrens, si enim non esset vlla extra graues illas & extraordinarias necessitates, Præceptum illud esset ferè inutile. Video tamen aliquos esse Doctores qui hoc negent cum Durando, Antonino, & Hurtado, vide Valentiam §. 2. dixi verò aliquas Eleemosinas ex superfluis esse faciendas ex præcepto, quia durior videtur sententia, quam tamen video à nullis teneri, quod quilibet teneatur tradere pauperibus omnia superflua: hoc, inquam, durius videtur, & vix vllum eorum inuenias, qui tantam docendo sequatur seueritatem illam in praxi pro se vel amicis, quæ sine dubio pareret innumeros serupulos, & laqueos incredibiles conscientis iniiceret.

Quinta & vltima pars de quibus bonis possimus & teneamur eleemosinam largiri videtur facilior. Primo enim certum est, quod extra necessitatem extremam, nemo potest eleemosinam largiri ex bonis alienis, quorum videlicet ipse non sit dominus, nisi fortasse consentire præsumatur Dominus, quod faciunt sæpè serui, filij familias insciis, sed non inuitis rationabiliter Dominis aut maritis. Deinde certum est, quod quamuis sis Dominus aliquorum bonorum, quorum tamen liberam administrationem non habeas, cuiusmodi est pupillus, facere non potes ex bonis illis tuis Eleemosinam. Denique non est dubium, quin ex bonis turpiter acquisitis facere tibi non liceat Eleemosinam, si turpitudine acquisitionis non impederit Dominium; sic enim meretrices licite dant Eleemosinam ex turpissimis illis. Si verò impederit Dominium, ut contingit in usurariis, certe facere non potes ex iis Eleemosinam quia non sunt tua.

SECTIO II.

De Correctione fraterna quatenus est actus externus Charitatis. S. Thomas q 33.

Dvo sunt de hoc actu charitatis præsertim scienda, eius natura, & eius necessitas seu obligatio in qua multa scitu dignissima tradi solent.

§. I.

Quid sit propriè correctio fraterna.

Dico primò, correctionem fraternam rectè definitur actum externum, laudabilem, & hone-

stum, quo vel ex charitate, vel misericordia conatur aliquis per idoneum sermonem reuocare Proximum à peccato ad meliorem vitam. Ita docet S. Thomas *art. 1.* & cum eo Theologi communiter.

Primò enim dicitur esse actus laudabilis & verè honestus. Contra pelagianos qui negabant vtilem esse posse correctionem, si gratia necessaria est, contra quem errorem librum scripsit Augustinus de correctione & gratia & probatur, quia laudatur sæpè in Scripturis eorum Zelus qui delinquentes corrigunt, *melior est manifesta correctio quam amor absconditus: corripiet me inustus in misericordia.* Idem sapissime patres commendant Ambrosius 3. libro de officiis c. 16. Nyssenus *orat. in eos qui aegrè ferunt reprehensiones* Augustinus *citato libro* & aperta ratio est, quia hoc opus est medium per se ordinatum ad optimos fines, primus est ut tollatur offensa Dei qui est Zelus charitatis in Deum, secundus est subleuare spiritualem, idest maximam Proximi miseriam, quod est eximium opus Eleemosinæ longè præstantioris quàm sit corporea misericordia: tertius est tollere scandalum Proximorum, quod est sine dubio charitatis insignem munus. Igitur correctio est actus sine dubio laudabilis & meritorius, modò tamen in eo concurrant duo, sine quibus degenerat in vitium, prudentia nimirum & lenitas ut rectè monent Basiliius in *psalmum* 14. S. Leo *epist. 84.* Nazianzenus *art. de adhibenda moderatione in disputationibus.*

Secundò dicitur ille actus spectare ad charitatem, vel misericordiam, potest enim sine dubio esse actus elicitus charitatis, si Proximum corrigas, quia peccatum ob eo commissum, est offensa Dei, vel malum Proximi quem diligis propter Deum: spectat quoque ad misericordiam si Proximum corrigas, quia honestum est subuenire miserie illius spirituali, valent enim hic eadem omnia quæ dicta sunt de Eleemosina, nam correctio, est sine dubio Eleemosina spiritualis ad quam concurrunt docere, dare consilium, & alia quàm plura.

Tertio, dicitur correctio fieri ad emendationem Proximi, quia nimirum fraterna ista correctio multum à iuridica differt, istius enim finis non est bonum illius qui corrigitur, sed illius castigatio propter commune bonum, fraternæ verò finis est peccatis bonum spirituale, quod procuratur arguendo, increpando, obsecrando.

§. II.

An sit aliquod præceptum corrigendi proximum & quale illud sit.

Quæcunque hactenus dixi certa & comperta sunt, præcipua verò difficultas est de Præcepto corrigendialios, utrùm verè aliquod sit huiusmodi Præceptum, quænam persone teneantur corrigere, quænam persone debeant corrigi & in quibus circumstantiis, denique ad quid obliget hoc Præceptum, & quonam ordine fieri debeat correctio, quæ omnia fuscè tractata inuenies à Theologis in 4. dist. 19. & in hanc questionem S. Thome.

Dico secundò, datur verum Præceptum tum naturale, tum diuinum, corrigendi Proximos delinquentes, sub mortali peccato sapissime obligans tum superiores tum alios etiam omnes, in certis quibusdam circumstantiis, seruato debito ordine.

Prima pars asserens Præcepti huius existentiam non potest esse controuersa, cum expressum sapius in Scripturis sit istud præceptum. Leuitici 19. *non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum*, quod

MMmm 3 in

Est actus laudabilis.

Exigit duo sine quibus vitium est.

Speciat ad charitatem & misericordiam.

Existencia huius præcepti.

Dare teneamur ex superfluis.

Ex quibus bonis dare teneamur.

Quædam sunt bonis dare teneamur.

Quædam sunt bonis dare teneamur.

Definitio illius.

in hebræo sic habetur, *corripiendo corripies fratrem tuum, & ne feras super illo peccatum.* Ecclesiast. 19. *corripe Proximum ne forte non dixerit, & si dixerit ne forte iteret.* & apertæ sunt Christi voces Matthæi 18. *si peccauerit in te, idest contra te vel coram te, frater tuus vade, corripe eum.* Deinde idem traditur ab Innocentio 111. in cap. cum ex iniuncto: ab Anacleto Papa 24. q. 3. c. tam sacerdotes: Patres dabunt plurimos Valentia q. 10. Suares disput. 8. ratio aperta est, quam attuli nuper pro Eleemozina, si enim charitas Proximi obligat ad subleuandam corporalem eius miseriam impensâ largiter Eleemozinâ, quanto magis obligabit ad spiritualem eius miseriam propellendam, correptione miti & seriâ exhibitâ, quæ Sanè obligatio maior sine dubio est, quàm altera, unde nec est dubium, quin omisso fraternæ correctionis sæpè sit peccatum graue, si ex mundano timore prædominante charitati, non corrigatur ille qui potest & debet corrigi.

Persona
quæ obli-
gantur
corripere.

Secunda pars, explicat personas, quæ tenentur alios corrigere, eorum enim est primò quod hoc præceptum obligat quemlibet hominem ad corrigendum Proximum in debitis circumstantiis, Præceptum enim est vniuersale omnes adstringens, & obligatio charitatis & misericordiæ ad omnes pertinet. Deinde certum est, quod per hoc Præceptum magis obligantur superiores corripere suos subditos, patres suos filios, Domini seruos, quia illi sunt magis idonei ad corripiendum, & ad id tenentur non ex charitate solum, & misericordia, sed ex iustitia etiam & ratione officij. Vnde si hoc facere omiserint contra plures peccant virtutes, sicut qui homini constituto in extrema necessitate, recusaret restituere pecuniam, quam ei debet. Vnde multò maior est & latius patet eorum obligatio, quàm aliorum, tenentur videlicet inquirere de peccatis subditorum, illa præcauere, præuenire, impedire: ad quæ omnia non tenentur alij qui superiores non sunt, tertio certum est, quod ab eo Præcepto non eximuntur etiam peccatores, cum vniuersale illud sit à quo nullus eximitur.

Dubium in-
cidens.

Dices non solere Confessarios interrogare suos penitentes, neque illos se accusare de omissione fraternæ Correctionis. Respondeo id non debere à Confessariis omitti quando probabiliter existimant penitentes esse reos huius peccati, ex eo quod præfint aliis, aut habeant filios aut seruos, si enim non præfint, vix contingit vt grauiter peccent omittentes Correctionem.

Persona
quæ debent
corripere.

Tertia pars, explicat personas quæ corripere debent ex hoc Præcepto: constans autem omnium sententia est, quod corripere debent tum subditi à superioribus, tum æquales ab æqualibus imò etiam non raro superiores à suis subditis, quia scilicet ad hunc actum non est requisita iurisdictio, cum ille fundetur solum in coniunctione charitatis ac misericordiæ, sed hæc debet esse tam modesta monitio vel deprecatio, quàm Correctio, in quo per imprudentiam multi peccant non raro.

Ad quid
obliget hoc
præceptum.

Quarta pars, explicat ad quid & in quibus circumstantiis, hoc præceptum obliget. Primò enim obligat vt eum cuius peccatum certò noueris sermone corrigas, idest moneas, horteris, arguas, depreceris vt ab eo peccato respiscat, non enim in hoc actu intenditur punitio peccantis, sed respiscencia: unde in ea maxime cauendum est vt fiat sine odio & iracundia & acerbitate, sed ex beneuolentia internacum mansuetudine ac humilitate, sine conuiciis & probris, sed ea potius adhibeatur moderatio & prudentia vt non irritetur Proximus, vt eius non

lædatur fama, & demùm sic fiat vt ægrotus sanetur, non autem confundatur de sua ægitudine, & deteriorius ægrotet, quæ omnia seriò monent Patres nuper citati. Deinde certum est esse certas quasdam circumstantias, in quibus hoc præceptum non obligat, v.g. si neque certò, neque valde probabiliter noueris proximi peccatum: si constet illum iam respuisse, si iudices probabiliter te nihil profuturum corripiendo, sed potius nociturum, si scias eum ab alio efficacius esse corrigendum, quàm à te, vel certè quod ille sine monitore sponte se ipsum emendabit: si non sit periculum vt iterum labatur in idem peccatum, vel quod scandalum non sit aliis creaturus. In his circumstantiis nemo tenetur alium corrigere, illis sublati quilibet tenetur etiam aliquando cum periculo vitæ.

Ordinandum
in
fraterna
correctione.

Tertia & vltima pars præscribit seruandum esse ordinem aliquem in hac Correctione quæ potissimum huius loci cōtrouersia est propter apertum præceptum Christi Matthæi 18. *si peccauerit in te frater tuus vade & corripe eum inter te & ipsum solum, si te audierit, lucratus eris fratrem tuum, si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc vnum vel duos, vt in ore duorum aut trium testium stet omne verbum, quod si non audierit eos dic Ecclesie.* In quibus verbis manifestè præcipit Christus vt Proximi delictum ipsi delinquenti prius amicè significetur, quàm ad alium aliquem deferatur qui corrigat. Ex quo nonnullis Doctoribus occasio data est improbandi vehementius regulam quandam constitutionum Societatis Iesu, de secretis aliorum delictis immediatè deferendis ad superiorem, neglecta illa Christi ordinatione saluberrima, quæ iubet primò secretam monitionem nemine conficio præter reum delicti.

Verùm ad obstruendum os obtruncantium, & defendendam constitutionis huius rectitudinem satis esset dicere illam à sancta Sede approbatam esse, ac confirmatam Bullis pluribus, in quibus totum eius institutum probatur, imò & à concilio Tridentino appellatur *laudabile*, quæ vna Spiritus sancti vox implet & superat omnem laudem, sed iis omisissis de quibus videri possunt Suares tom. 4. de religione, Hurtadus disp. 163. & alij complures.

Statuendum videtur primò, quod in fraterna correctione ordo ille præscriptus à Christo per se loquendo semper obligat non solum ex Præcepto Christi, sed ex naturali etiam Præcepto, aded vt qui potest secretò & solus Proximum corrigere, grauiter per se loquendo peccet, si peccatum secretum Proximi, alteri reuelet. Et hoc nemo planè negare potest vt rectè probat Valentia p. 5.

Præceptum
Christi obli-
gat.

Statuendum est secundò, quod prædictum ordinem in certis quibusdam casibus non tenemur seruare, primò enim si peccatum publicum sit & vulgò notum, constat apud omnes, quod hunc ordinem nemo tenetur seruare, quem pro peccatis manifestis Christus non præscripsit vt docent Theologi omnes & Canonista. Secundò, quoties Proximi peccatum licet occultum vergit in detrimentum aliorum & præsertim communitatis, vel personæ alicuius publicæ, tunc non debet ordo ille seruari, nisi certa omnino sit spes, quod malum alienum & publicum sufficienter impediri potest, per monitionem secretam, si enim ea spes certa omnino non sit, melius est, imò necessarium, illam omittere quia posset noxia esse innocenti, & deferre alteri delictum à quo fiat correctio salubrius. Tertiò si prudenter iudicetur quod prædictus ordo non proderit ad emendationem eius qui deliquit, tunc euident est quod non necessariò seruari debet. Quarto si Proximus ille cuius

In quibus
casibus non
obligat.

uius cognoscitur peccatū expresse iuri suo cessit de conseruanda in hac parte fama, & est professus leparatum esse, ad maiorem spirituales profectum ut peccata sua etiam occulta, superiori tanquam patri manifestentur, nulla prius prēmisa secreta monitione, quod laudabiliter fieri & praescribi apud ordines religiosos quā plurimos certum est, & egregie tuerentur citati auctores ac omni genere auctoritatum & rationum confirmant.

QVÆSTIO V.

De habitu charitatis. S. Thomas. q. 24.

Quacunque de hac qualitate habituali omnium in nobis fonte benedictionum, disputari possent, partim dicta sunt in Tractatu de gratia, quam aliqui confundendam putant cum charitate, partim in disputatione prima sunt exposita cum dixi de habitibus Theologicis vniuersim, mihi ergo nunc tantum superest primò dicere huius habitus existentiam & vnitatem specificam: secundò primam eius productionem, augmentum, & perfectionem, tertio diminutionem eius & corruptionem.

S E C T I O I.

Existētia & vnitās specificā habitus charitatis.

Dari habitus supernaturales in hominibus iustis ad quoscunque actus supernaturales, per quos non facilliteretur, sed compleatur potentia, demonstratum est saepe alibi. Sed magister tamen in primo diffinit. 17. concedit reliquos habitus Fidei & Spei esse creatas qualitates, sed negat vllum esse in nobis habitum charitatis praeter Spiritum ipsum sanctum, quem vult esse in nobis loco huius habitus, & ab eo elici omnino immediatè actum charitatis eo modo quo actus Fidei, & Spei producuntur ab ipsis habitibus Fidei & Spei. Alij vt Bellarminus existimant dari quidem habitum charitatis distinctum à Spiritu sancto, sed illum non distingui realiter à gratia habituali. Denique multi cum Lessio l. 2. de summo bono Coninx disp. 23. dubit. 3. Lugo disput. 20. de incarnat. sect. 1. concedunt dari habitum charitatis in homine iusto, sed eum esse specie diuersum ab habitu charitatis, quem beati habent in patria.

Ratio verò dubitandi est primò, quia primæ Ioannis 4. dicitur *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo.* si autem Spiritus ipse sanctus non sit charitas illa quā fit in nobis actualis dilectio, nullum est argumentum Apostoli quo probat eum qui habet in se charitatem habere in se Deum, & esse in Deo quo etiam asserit sine dubio Augustinus l. 8. de Trinit. c. 8. explicans locum illum Ioannis Apostoli. Imò etiam saepe docet quod charitas separat hominem à vanitate, & illum conformat Deo, quod nullum est bonum illo melius, denique rectè tradit S. Thomas art. 2. ad tertium, quod charitas dum coniungit nos Deo, infinitum effectum habet. Quæ omnia falsa sunt si charitas non est persona ipsa Spiritus sancti.

Secundò, actus charitatis quem viator elicit, differt specie ab actu charitatis qui elicitur in patria, ergo habitus charitatis qui est via, differt ab eo habitu charitatis qui est in patria probo antecedens, nam amor naturalis & amor supernaturalis, virtutes morales naturales, & virtutes morales supernaturales specie differunt ex eo quod cognitiones diuersæ

speciei ipsis prælucent, amor enim naturalis prælucentem habet cognitionem naturalem, & amori supernaturali prælucent cognitio Fidei, sed charitati viatorum prælucent fides, charitati autem patriæ visio prælucent, ergo tam differunt amor viæ & amor patriæ, quā amor naturalis & amor supernaturalis.

Tertio, amor liber, & amor necessarius specie differunt, amor patriæ necessarius est, amor viæ liber, ergo illi amores differunt specie. Imò in Christo fuerunt ambo illi amores quod signum est illos esse diuersæ speciei. Deinde non potest eadem res esse præmium simul & meritum, amor viæ meritum est, amor patriæ præmium. Denique illi duo amores habent effectus diuersos nam gaudium beatificum maxime differt à gaudio quod habetur in via. Imò charitas patriæ impossibilis est cum peccato veniali, cum quo stat sine dubio charitas viæ.

Dico primò, habitum charitatis qui est in omnibus iustis esse qualitatem creatam in homine permanentem, distinctam realiter à persona Spiritus sancti, & à gratia etiam habituali, cuius est proprietas prorsus inseparabilis.

Primam partem, communiter Theologi docent contra magistrum, & eam satis ex disputatione constare potest esse certam ex fide vt satis probant allata ibi Scripturæ *manent tria hæc, fides, spes, charitas*, sicut enim Fides & Spes sunt, qualitates distinctæ à persona Spiritus sancti & ab eo infusæ, sic & charitas, de qua etiam expressius dixit Apostolus, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, vbi manifesta est distinctio charitatis diffusæ, à Spiritu sancto eam diffundente. *Charitas quippe Dei dicta est diffundi* inquit Augustinus l. de Spiritu & littera c. 32. *non quā nos ipse diligit, sed quā nos efficit dilectiores suos.* Et ratio aperta id probat, quoniam actus aliarum virtutum vt producuntur connaturaliter exigunt principium intrinsecum & inherens potentie, per quod producuntur: ergo vt actus charitatis producatur connaturaliter exigit huiusmodi principium, quod non potest esse nisi qualitas creata, nam persona Spiritus sancti non iuharet animæ iusti, sed moraliter tantum illi vnitur.

Secundam partem de distinctione charitatis ab habitu gratiæ satis probasse videor in Tractatu de gratia quaestione penultima.

Dico secundò, habitum charitatis qui est via, esse illum eundem habitum qui perseverat in patria. Hæc etiam communior est inter Theologos paucis illis exceptis, quos adducebam.

Ratio verò efficacissima ducitur ex Apostolo *charitas nunquam excidit*, quod esset falsum si habitus charitatis qui est via æque periret, ac excidit habitus fidei adueniente lumine Gloriæ, si enim dicatur quod charitas non excidit secundum rationem genericam amoris, sic neque fides excidit secundum rationem genericam cognitionis. Deinde idem omnino est obiectum charitatis tum in via, tum in patria, Deus enim amatur vt summè bonus & totum bonum: neque cognitio sola sufficit ad mirandam rationem formalem obiecti, cum non sit nisi conditio propens obiectum formale: tunc igitur tantum cognitio diuersa efficit obiectum formale diuersum, quando proponit obiectum amabile diuerso modo: visio autem beata, etiam si Clarius proponat totam Dei amabilitatem, quam fides, non proponit tamen nisi eandem illam amabilitatem, quam proponit fides, sed obsecrari, & tanquam lucerna lucens in Caliginoso loco.

Ad primam, Resp. locum illum S. Ioannis duplicem

Conclusio prima.

Habitus charitatis non est ipse Spiritus sanctus.

Distinctio charitatis à gratia.

Conclusio secunda.

Probatio.

Triplex sententia de habitu charitatis.

Solutio prima. plerumque posse habere sensum, primò enim dicitur, quod Deus est charitas, non quâ nos Deum diligimus, sed quâ diligimur à Deo, qui enim manet in charitate amando Deum, manet etiam in charitate quâ diligitur à Deo, & cum charitas illa quâ nos Deus amat, sit ipse Deus, nemo Deum diligit, quin in Deo maneat, nemo enim Deum amat, quem non, amet Deus, sic enim quia Deus charitas est increata, ille qui charitatem habet creatâ manet in Deo, quia Deum amat, & manet in eo Deus quoniam amatur à Deo; hæc enim est mutua unio, & velut infessio circularis diligentis, & dilecti. Altera eiusdem loci expositio est, quod qui Deum amat manet in Deo qui charitas est, quia quisquis in se ipso creatum habet donum charitatis, concomitanter etiam habet donum increatum Spiritus sancti, nouo modo existentis in homine & præsentia illum sanctificantis; & hoc modo intelligendus est Augustinus quoties charitatem existentem in homine dicit Deum esse manentem in nobis, concomitanter nimirum, non formaliter, & sic separat hominem à vanitate, quem soli vnit veritati, neque vllum est bonum illo melius, cum & ipsa præstantissimum sit inter creata omnia charismata, & infinitum illum effectum habet, dum nos vnit Deo, facitque spiritum vnum cum eo.

Solutio secunda.

Ad secundam, respondeo discrimen amoris patriæ ac viæ, non esse nisi accidentale, vnus enim est altero intensior, & vni præluet cognitio clarior, quàm alteri. Cognitio diuersa, vt dixi, non sufficit ad diuersitatem essentialiam actuum voluntatis, nisi proponat obiectum diuersum. Amor & virtutes morales non sunt supernaturales, præcisè ob diuersam cognitionem, sed quia cognitio Fidei proponit aliquid formaliter quod non proponit cognitio naturalis, vt sæpe satis dictum est.

Solutio tertia.

Ad tertiam, respondeo negando quod necessitas & libertas distinguant actus essentialiter, libertas enim vt probabam, est pura denominatio extrinseca nihil mutans intrinsecè in actu. Fuit in Christo vterque ille amor vt probabam tertia parte contra eos qui volunt eundem amorem esse necessarium prout pendet à visione, liberum autem prout pendet à scientia infusa, quod ostendebam esse impossibile, sufficere autem discrimen accidentale vtriusque amoris, vt ille admittatur in Christo esse duplex. Similiter potest eadem res secundum diuersas rationes esse meritum, & esse præmium, nam eadem charitas quæ secundum se meritum est, quatenus à visione oritur & est fons gaudiorum, merces est magna nimis. Gaudium ortum ex charitate patriæ non differt specie à gaudio quod oritur à charitate viæ, quamuis intensius sit & purius altero. Charitas viæ aliquando ita perfecta est, vt excludat etiam omne peccatum veniale, talis enim illa fuit in Virgine Deipara.

SECTIO II.

De prima productione, augmento, perfectione habitus Charitatis.

TRia illa simul iungo, quia licet multa sint in singulis difficultia, tamen positis iis quæ de habitibus Theologicis olim sunt præmissa, vix aliquid superest de habitu Charitatis speciatim dicendum. Vnde pauca solum annoto circa illa singula, quæ tamen rem totam penitus conficiunt.

§. I.

Quenam sit causa producens in nobis habitum Charitatis.

DE sola, loquor, causa productiua Physica, quam aliqui cum Granado volunt esse gratiam ipsam sanctificantem à qua putant illam debere produci per emanationem, quia, inquit, nulla est forma quæ per emanationem suas non producat proprietates: alij volunt habitum charitatis physicè produci per actum. Denique cõmunius dicitur causam hanc Physicâ esse solum Deum, à quo infundatur Charitas. Rationes dubitandi allatæ alijs & solutæ sunt.

Dico primò, habitum Charitatis non produci per emanationem à gratia sanctificante, neque produci Physicè per actum, sed infundi à solo Deo, actu Charitatis influente moraliter tantum & meritorie.

Prima pars, latius probatur à Suare l. 6. de gratia c. 13. de Lugo disp. 16. de fide sect. 1. ratio breuiter sit, quia si à gratia sanctificante Physicè emanaret habitus fidei, deberet etiam ab ea emanare Physicè lumen gloriæ adhuc in via, & deberet in patria emanare fidei lumen ab eadem gratia, alioqui perpetua erit violentia. Deinde in peccatore manent Fides & Spes, ergo non conseruantur per gratiam Physicè operantem, ergo neque conseruantur aut produciuntur primò charitas. Denique ratio à priori alias etiam allata est, quia quoties aliqua proprietas non exigitur determinatè per formam, toties implicat vt illa connaturaliter & Physicè, producatur per talem formam, sed gratia non exigit determinatè istos habitus, nam exigit fidem vel lumen gloriæ, ergo habitus virtutum non emanant physicè à gratia. Et hinc respondetur ad argumentum Granadi de formis quæ produciunt suas proprietates per emanationem, hoc enim est verum de formis quæ determinatè suas proprietates exigit tunc enim per emanationem possunt illas producere, si autem non illas exigit determinatè, non illas produciunt per emanationem vt dixi etiam de speciebus Angelorum, quas negabam emanare posse physicè à substantia ipsorum, quia non exigit illas determinatè.

Instabis habitus charitatis exigitur à gratia ipsa determinatè, quia sunt amba inseparabiles, ergo saltem habitus charitatis emanare poterit à gratia, sicut aliæ proprietates à suis formis emanant.

Respondeo negando etiam consequentiam, nam altera etiam disparitas est inter gratiam & formas substantiales, nam proprietates gratiæ dantur in præmium operum bonorum, non autem proprietates aliarum formarum.

Secunda pars, negans actum esse physicam causam huius habitus, probata est alijs vniuersim & speciatius de charitate videtur certissima dicente Apostolo quod charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui simul dat se ipsum cum ipsa charitate quam diffundit. Primò ergo iste habitus est per se infusus, ergo nullus est illius gradus qui non diffundatur à Deo immediatè, quia illi omnes homogenei sunt, & ille qui est primus esse potuit vltimus: imò adultus peccator plures sæpe gradus obtinet simul, ergo illi omnes produciuntur solum moraliter per actum, & sanè causa quæ non est sufficiens ad producendum primum gradum alicuius qualitatis, multo minus esse potest sufficiens ad producendum tertium & quartum. Deinde isti habitus nunquam connaturaliter produciuntur per actum, nisi quando ille actus est meritorius, vnde in peccatore

Triplex sententia.

Conclusio.

Charitas non emanat physicè à gratia.

Solutur argumentum Granadi.

Instantia præcluditur.

Actus charitatis non produci physicè habitum.

core non producantur isti habitus, neque augentur in beatis, ergo signum quod actus non producit Physicè sed meritorie tantum. Denique habitus charitatis non potest produci nisi per eam causam, quæ potest producere Physicè gratiam, & habitus omnium aliarum virtutum, sed actus charitatis non potest physicè producere habitum spei vel habitum temperantiæ, ergo neque producit physicè habitum ipsum charitatis. Vide alia plura quæ ponam alias.

§. II.

An & quomodo augeatur habitus ipse Charitatis.

DE augmento habitus charitatis grauissima esse solet questio, quâ proportionem ille possit augeri, & vtrum augeatur per actus æquales aut remissiores, sed hoc vtrumque plenè dissoluebam agens generatim de augmento habituum prima disputatione, nunc breuiter quantum augeatur charitas, & per quam causam.

Dico secundò, habitum charitatis semper augeri posse in infinitum, quandiu homo viuit, & quoties augeatur gratia, fit autem augmentum per quolibet opera quæ vim habent augendi gratiam & gloriam, siue illa sint æqualia, siue remissiora, siue solum continuata.

Charitas in infinitum potest crescere.

Prima pars, habetur definita in Tridentino sess. 6. c. 7. vbi dicitur quod hæc omnia in iustificatione accipit homo fidem, spem, charitatem, sed nullum vniquam homo elicit bonum opus in quo non de nouo iustificetur, ergo quandiu homo viuit, & benè agit, augeat charitatem. Atque adeò illa secundum se non habet terminum vllum suæ perfectionis, sed in infinitum augeri potest, quia educitur ex potentia obedientiali non autem ex naturali, crescitque per actus qui possunt esse plures & plures, ergo charitas crescere potest semper magis & magis. sed illa tamen semper finita est, quia nostri actus cum sint finiti numero, & intensionem habeant finitam non possunt augere charitatem nisi finitè. augent vero illam magis quo sunt numero plures, & intensiores, & obiectiue præstantiores, vt notabam agens de augmento meriti. Mirum autem est negari à Medina & Victoria quod augmentum charitatis, semper sit simul cum augmento gratiæ, hoc enim videtur manifestum, quia ille idem actus qui meretur augeri gratiam, meretur etiam augeri charitatem, nullus enim actus augeat gratiam, quo non aquiratur nouum ius ad visionem, ergo & ius ad maiorem charitatem, omnis autem perfectio actui bono debita, quæ non est impossibilis cum statu viæ, datur statim homini quando benè operatur.

Omnia opera meritoria illam augent.

Secunda pars, satis constat ex Tractatu de merito, vbi dixi de operibus quæ meritoria sunt gratiæ ac gloriæ. Ostendebam enim quod hanc vim non habent opera purè naturalia licet bona moraliter, & ab homine iusto elicta, si non imperentur ab aliqua virtute supernaturali, tunc enim virtus illius habet efficaciam licet autem nullus sit actus virtutum illarum supernaturalium, quo non augeatur habitus ipse charitatis modò fiant ab homine iusto, maxime tamen & connaturalissimè augent charitatem actus ipsi charitatis, quia illi licet remissiores magis tamen augent gratiam, quam actus etiam intensi aliorum virtutum, v.g. Fidei aut Spei, ergo illi actus charitatis magis augent fidem & spem quam ipsimet actus Fidei aut Spei & aliarum virtutum. Quod si charitas imperet actum fidei, tunc

Tom. I.

fidei habitus augeatur dupliciter.

Tertia pars, de actibus remissioribus, & de illorum continuatione totam continet controuersiam quam dixi, nihil autem habeo quod addam iis quæ ibi disputata sunt.

§. III.

Qualis & quanta esse possit perfectio charitatis etiam in via.

MVLTADE hac perfectione charitatis disputantur à S. Thoma tota q. 24. mihi duo videntur breuiter dicenda, primò quibus modis perfecta esse possit charitas hominis adhuc viatoris: vtrum illa possit aliquando adæquare charitatem patriæ.

Dico tertio, quintupliciter charitatem hominis esse posse perfectam, & illam esse aliquando posse maiorem in via quàm sit in patria.

Prima pars, explicatione solum indiget, quintuplex enim distingui potest perfectio in charitate habituali. Prima est essentialis, quæ petitur ex obiecto formali, quia scilicet Deum amat vt in se bonum, eâ perfectione charitas superat omnes alias virtutes, sed in omnibus semper est æqualiter perfecta etiam in beatis, tamen beati, quia plures Dei vident perfectiones, quàm videat viator, magis etiam propter illas Deum amet quàm viator, sed ratio tamen amandi eadem est, infinita nempe bonitas & perfectio diuina.

Perfectio essentialis.

Secunda est, perfectio intensiua, quatenus scilicet intensissimè ac feruentissimè Deus amatur, estque perfectio se tenens ex parte subiecti. Docet autem optimè S. Thomas art. 3. quod hæc perfectio ex gratuita Dei voluntate proficitur, non autem secundum proportionem capacitatis nostræ naturalis. Quia neque datur nobis primò auxilium secundum capacitatem vllam naturalem, neque illi auxilio cooperamur per naturalem vllam capacitatem.

Perfectio intensiua.

Tertia perfectio est quasi appetitiua, quia scilicet pluribus rebus Deū præfert & eius beneplacitū. Nā alias propter Deum deserit omnia solum peccata mortalia, interdum omnia etiam venialia saltem deliberata, aliquando non renunciat solum illicitis carnis illecebris, sed licitas etiā voluptates à se abdicat, qui est Dei amor sine dubio perfectior, & purior.

Perfectio appetitiua.

Quarta est perfectio effectiua, quia propter Deum plura vult & perfectiora efficere virtutum opera, & secundum hoc rectè S. Thomas triplicem distinguit charitatem, incipientium, quorum charitas resistit temptationibus ad peccatum mortale impellentibus: proficientium, quorum charitas occupatur in exercitio virtutum: perfectorum, qui optant dissolui & esse cum Christo, cor enim eorum & caro exultant in Deum viuum, habent videlicet cor purissimum ab omni etiam leuissimo peccato & toti sunt in Deū cogitatione ac voluntate defixi.

Perfectio effectiua.

Quinta denique perfectio est constantiæ ac immobilitatis, quia scilicet minus cessat ab actuali exercitio Deum amandi, vnde S. Thomas art. 8. quatuor distinguit modos amoris, primus est quo Deus se ipsum totaliter amat quantum est amabilis. Secundus quo aliquis Deum sine vlla interruptione amat quantum illum amare potest, quod solum conuenit beatis. Tertius quo aliquis Deum non continuo quidem amat quia hoc viatoribus impossibile, sed quoties potest eliciendo frequentissimè actus dilectionis. Et alijs omnibus Deum preferendo. Quartus eorum qui habitualiter tantum amant quatenus ab omni tantum abstinent peccato mortali, sed alia præter Deum amant quàm plurima, quæ

Perfectio immobilitatis.

NN n n

propter

propter ipsum non amant, & in actibus amoris vix occupantur.

Comparatur
charitas
via cum
charitate
patriæ.

Secunda etiam, pars, quæ comparat charitatem viatorum, cum charitate patriæ, sola etiam eget explicatione: nam obiectiua & specifica vtriusque perfectio eadem sine dubio est ut constat ex præcedentibus: perfectio intensiua potest aliquando esse maior in homine viatore quam sit in patria. Nam habitus charitatis in patria non crescit & beatus non elicit actus perfectiores habitu quem acquisiuit in via, potest tamen sine dubio beatus amare perfectius Deum, quam illum vnquam amauerit in via, nam habitus potuit crescere ut centum per plures actus ut vnum, tunc autem beatus qui elicit in via solum actus ut vnum, poterit in patria elicere actus ut centum; unde omnino liquet, quod plures viatores Deum amant intensius quam multi comprehensores. Sed est tamen certum quod charitas patriæ semper est perfectior quam charitas viæ ratione durationis, quia nunquam cessat, ratione appropriationis, quia Deum pluribus rebus præfert, cum beatus non possit peccare venialiter: ratione extensionis, quia plura nouit beatus, & plura etiam amat Dei attributa.

SECTIO III.

De Corruptione habitus charitatis.

Post ea quæ sunt dicta de Corruptione gratiæ habitualis, nihil est difficile circa Corruptionem habitus istius, qui eadem proportionem producit, intenditur, corrumpitur, quæ producit, augetur, destruitur gratia.

Peccatum
veniale.

Primo itaque certum est, quod peccatum veniale, sicut neque totam destruit gratiam, neque vlla ex parte illam imminuit, sic neque habitum charitatis, vel destruit vel vllam eius partem imminuit. Ita enim contra Richardum & Altiissiodorensē vnanimiter asserunt Theologi, quia per peccatum veniale homo non auertitur à Deo ut sine ultimo, atque adeo per illud peccatum non destruitur rectus ordo charitatis ad Deum, ergo illud peccatum neque destruit totum habitum charitatis neque vlla ex parte illum imminuit. Si enim minueret, certè plurima peccata venialia illum tandem totum destruerent, & sic totam abolerent gratiam, fateor quidem, quod peccatum veniale minuit feruorem actus charitatis, imò etiam impedit, quandiu est, aliquem actum illius habitus, cum ex charitate possim abstinere à peccatis venialibus, sed nego quod destruat propterea ipse charitatis habitus, cum non tollatur amicitia hominis ad Deum per peccatum vllum veniale.

Peccatum
mortale.

Secundo certum est, quod totus charitatis habitus simul cum gratia destruitur per quodlibet peccatum mortale, quod ut sæpius ostendi hominem auertit à Deo ut amico, & ut sine ultimo, cum eum totum conuertat ad creaturam dissoluit enim totam amicitiam cum Deo, & totum ordinem hominis ad Deum qui manet ab eo auersus, & illi offensus ac inimicus. Ita enim contra Iouinianum docent omnes Catholici, ut sæpe probaui tum in Tractatu de peccatis & de gratia, tum in Tractatu de poenitentia, vbi etiam soluta est quæstio difficilis, vtrum peccatum mortale formaliter expellat charitatem & gratiam propter impossibilitatem, an verò solum demeritoriè, & vtrum diuinitus possint esse simul.

QVÆSTIO VI.

De peccatis Charitati oppositis
S. Thom. à q. 34. ad 44.

Dixi hæc omnia illa ex quibus satis dignosci potest ipsa charitas, cuius posui rationem genericam, est enim amor benevolentiae, vera cum Deo amicitia, vera virtus omnium præstantissima imò forma & anima virtutum. Deinde rationem specificam quæ perspicitur ex obiecto quod amat propter quod amat, & ordine certo amat. Ex actu tum interno, tum externo & ex habitu: nunc ex oppositis ipsi peccatis adhuc liquidius cognosci poterit eximia eius forma, quæ ad tria potissimum capita reuocari posse video. Primum est eorum quæ opponuntur actui amoris & gaudio charitatis, & sunt odium, acedia, inuidia. Secundum eorum quæ opponuntur paci charitatis, & sunt discordia, contentio, Schisma, rixa, seditio, bellum, & duellum. Tertium opponitur misericordiae ac correctioni fraternæ, diciturque scandalum.

SECTIO I.

De peccatis oppositis amoris, & gaudio charitatis
S. Thomas quæst. 34.

De solis hæc loquor peccatis cõmissionis quibus violatur Præceptum negatiuum semper obligans ad nihil agendum contra charitatem Dei et Proximi: nam de peccatis omissionis contra Præceptum affirmatiuum, nulla potest hæc esse quæstio. Actui igitur amoris, qui maxime proprius est charitatis, odium directissime opponitur, gaudio verò quem dixi effectum esse charitatis, imò & actum elicitum opponuntur acedia, & inuidia, de quibus breuissime dici potest.

§. I.

Odi quidditas, diuisio, & malitia.

Dico primò, odium charitati contrarium esse auersionem voluntatis ortam ex displicentia personæ, cui mala volumus quatenus mala eius sunt. Aliud est odium inimicitiae, quod semper malum est grauissimum, aliud abominationis, quod potest aliquando non esse malum.

Prima pars, est vulgaris definitio explicans naturam odij, quam ex amoris opposita natura colligere rectè possumus: sicut igitur tria ut supra posui faciunt amorem complacentia in bono, inclinatio ad illud, & ad volenda quæ sunt ei bona, complacentia non est propriè amor, sed id ex quo amor nascitur, benevolentia etiam videtur nasci potius ex amore, quam esse ipse amor, qui est solum inclinatio & vnio cum dilecto orta ex complacentia, & efficiens benevolentiam, similiter tria sunt ex quibus odium integrè coalescit, primum est displicentia in obiecto quod apprehenditur malum, ex illa oritur auersio voluntatis, ex hac autem auersione malevolentia, quæ vult ea quæ existimantur alteri mala. Primum illud non est propriè odium, neque tertium, sed auersio illa personæ, quæ mala existimatur, propriè odium est, toties enim aliquis Deum & Proximum odit, quoties ex displicentia quadam illos auersatur ut malos, & vult illis malum, ex eo præcisè, quia eis malum est.

Secunda pars, est odij diuisio vulgata in odium inimicitiae, & odium abominationis primum illud opponitur

Odi definitio.

Odiu inimicitiae & abominationis.

opponitur charitati, alterum opponitur amoris concupiscentie. Dicitur odium inimicitie illud quo alicuius odimus, quia est in se ipso malum & volumus illi malum præcisè quia malum eius est, sine ullo respectu ad commodum vllum nostrum. Odium abominationis, quo volumus alteri malum quia ille nobis malus est, vel quia illud malum est commodum nostrum. Sicut enim amor est duplex vt sæpe dixi, sic duplex etiam est odium illi oppositum, & vtroque odio potest peccator Deum auersari, si ex falsa quadam apprehensione Deum odio habeat tanquam in se odium erit inimicitie, si apprehendat illum vt sibi malum, odium erit abominationis eritque vtrumque abominabile. Proximum verò vtroque illo odio sapius odimus, inimicitie odium est quoties volumus alicui malum præcisè, quia malum ipsius est, hoc enim requiritur ad odium speciale, si enim non expresse velis malum circumstantia solum erit generalis & communis multis peccatis contra Proximum. vbi patet quomodo vindicta etiam distinguitur ab odio, quia non vult malum vt malum, sed vt commensuratum iniuriæ.

Malitia odij.

Tertia pars, explicat intrinsecam & essentialem malitiam odij: nam odium quodlibet Dei grauissimum est omnium peccatorum quæ in Deum committi possunt: odium verò inimicitie Proximi semper intrinsecè malum est & peccatum mortale maximum eorum, quæ contra Proximum possunt committi, quia malum vt malum nunquam est honestè appetibile, cum non habeat vllam rationem boni, sed odium vult malum vt malum non referendo illud ad alium vllum finem, ergo illud semper est malum. Odium verò abominationis quo personam malam odimus, quia nobis vel alteri mala est, non est semper malum, sic enim rectè odimus impios quæ tales, & Deus etiam eos vere odit, & non solum eorum impietatem.

Constat verò quod odium non est propriè vitium capitale, quod nimirum frequenter est origo aliorum, odium enim non est huiusmodi, sed potius est quasi extremum malum ex aliis ortum vitiis, non autem principium aliorum. Causæ verò illius tres meritò numerantur: ira, quæ facillè degenerat in odium. Inuidia, quæ valde affinis odio est, nam tristari de bono & gaudere de malo, sunt valde coniuncta. Concupiscentia, quia ex nimio amore proprio facile nascitur aliorum odium.

§. II.

Acedia quidditas, malitia: filia ex ea orta.

S. Thomas q. 35.

Deo secundò, acediam rectè Definiri, tristitiam quandam de bono diuino extrinsecò, prout difficili, afferens tedium, torporem & negligentiam actionem piarum quibus bonum diuinum procurari potest. Vitium est speciale charitati oppositum, ex genere suo mortale ac capitale.

Definitio Acedie.

Prima pars, definitio est Acedie quæ propriè significat incuriam quandam & negligentiam, neque potest commodius explicari, quam ex opposito seruire charitatis quem nuper dixi esse gaudium quoddam & desiderium vehemens diuini boni extrinseci, ex quibus oritur promptitudo & diligentia illarum actionum salutarium quæ sunt diuinum bonum extrinsecum. Acedia verò illi directè opposita, est tristitia & tepitas desiderij circa bonum extrinsecum Dei, ex qua oritur torpor & negligentia illarum actionum salutarium, quas seruior

Tom. I I.

promptè ac diligenter prosequitur. Vnde definitur à Damasceno, tristitia aggrauans, quæ scilicet animum ita deprimit vt ei asserat incuriam, torporem, negligentiam operis boni quod non libet exequi. Proprium itaque Acedie genus est tepor desiderij & tristitia, animum opprimens: obiectum eius est bonum diuinum extrinsecum, id est opera bona Deo grata & honorifica, de quibus tristatur quatenus sunt laboriosa & difficilia. Effectus teporis illius & tristitie aggrauantis est torpor & negligentia ex ercendi opera illa quibus honoratur Deus. Efficit videlicet torpor vt omittantur, negligentia vt fiant lentè ac perfuntoriè, *maledictus qui facit opus Dei negligenter.*

Secunda pars explicat malitiam acedie, primò enim quod illa sit peccatum, probat S. Thomas *art. primo* quia nulla tristitia potest esse difformior rationi, quam tristitia de eo quod optimum est, & maxime amabile, acedia tristitia est de eo quod optimum est & maxime amabile nimirum de bono diuino, ergo illa intrinsecè mala est. Deinde duos habet comites adiunctos etiam de se pessimos, torporem, quo omittuntur opera salutaria Deum honorantia, & negligentia, quæ illa sunt perfuntoriè. Vtrumque hoc est de se malum vt patet. Secundò illud est peccatum specialiter oppositum virtuti nobilissimæ nempe charitati, & principali eius perfectioni qui est seruior desiderij ex quo nascitur gaudium, promptitudo, diligentia. Sumi enim acedia potest tripliciter primò pro ea tristitia, quæ animum aggrauat circa exercitium cuiuscunque boni operis, v.g. circa exercitium iustitie, temperantie: & sic Acedia non est speciale vitium sed est circumstantia generalis omni umferè peccatorum omissionis quibus torpemus, & negligimus quæcunque virtutum opera. Deinde significat tristitiam & fugam boni spiritualis, prout illud laboriosum est corpori aut delectationis eius impeditum, & hæc est quadam molities pertinens ad omnia ferè peccata Carnalia. Denique significat tristitiam & teporem desiderij circa illa diuina bona extrinsecum de quibus gaudet charitas & quæ feruenter desiderat, & sic peccatum speciale Acedia est, oppositum charitati & inclinationi eius maxime propriæ quæ gaudium est de bono diuino, & alacritas mentis ac promptitudo in eo exercendo. Tertiò Acedia sine dubio peccatum est ex genere suo graue cum charitati opponatur, deinde inducit torporem & negligentiam circa opera, quorum omissio, vel exercitium perfuntorium est peccatum mortale. Vnde dicitur quod tristitia sæculi mortem operatur, & *maledictus qui facit opus Dei fraudulentè.* Videndi de huius peccati prauitate sunt Cassianus l. 10. de institutis cœnobiorum. Gregorius in pastoralis parte 3. c. 1. admonitione 16. magisque turpitudine eius constare poterit ex eius effectibus quas (filias) vocant matris infauitissimæ.

Malitia Acedie.

Opponitur charitati.

Est peccatū graue.

Tertia enim, pars docet Acediam esse capitale peccatum ex quo plura oriuntur alia peccata. Probatque S. Thomas, quia sicut propter delectationem multa homines operantur, sic ad vitandam tristitiam, & ex eius pondere plura efficiunt prauissima. sunt autem ex mente S. Gregorij sex potissimum eius filie, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, mentis euagatio. Isidorus autem l. 2. de summo bono cap. 37. distinguit tristitiam ab Acedia, tristitiam vult esse quatenus recedit ab opere grauiori, & laborioso ad quod obligatur: Acediam in quantum se conuertit ad quietem indebitam: dicit autem quod ex tristitia oriuntur rancor, pusillanimitas, amaritudo, & desperatio

Filiae Acedie.

NNnn 2

ex

ex acedia verò prodire docet ociositatem, somnolentiam, importunitatem mentis, inquietudinem corporis, instabilitatem, verboritatem, curiositatem. Quæ omnia explicat optimè S. Thomas, & Isidorus Consiliat Gregorio S. Thomas *art. 4. ad secundum & tertium*. Ratio verò eius est, quia nullus diu manere potest sine delectatione cum tristitia, unde fit ut ex tristitia dupliciter aliquid oriatur, vno modo ut homo recedat à contristantibus, alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales ut habet Philosophus *10. Ethic. c. 5. & 6.* itaque homo imperfectus fugit finem laboriosum, quod fit per desperationem, fugit media difficilia quæ subsunt Consiliis per pusillanimitatem, & per torporem omittit ea quæ sunt præcepta. Deinde impugnat contristantia per rancorem, idest odium hominum à quibus inducitur ad bonum, & per malitiā, idest odium ipsorum spiritualium bonorum. Denique transfert se ad delectabilia per euagationem mentis circa illicita.

§. III.

Inuidia quidditas, malitia: filie ex ea orta.

Dico tertio, inuidia benè definitur tristitia de bono Proximi, quatenus illud æstimatur proprium malum, & diminutium proprii boni, illa est peccatum ex genere suo graue, ac capitale, origo aliorum plurium.

Inuidia definitio.

Prima pars, est vulgaris definitio. Inuidiæ, cuius genus sine dubio est tristitia, mæror, & tabes animi: obiectum ex quo differentia eius petitur, est bonum Proximi, quatenus illud æstimatur minuere propriam excellentiam & gloriam, potest enim dolere de bono Proximi, non quia Proximus illud habet, sed quia tu illo cares, & est Zelus seu emulatio quæ si sit de bono spirituali, laudabilis est, si de temporalis potest non esse mala. Deinde dolere potest de bono Proximi, quatenus ex eo malum tibi aliquid impendit, & est timor non inuidia, quod potest non esse malum: præterea dolere potest de illo bono Proximi, quia illo indignus est, & vocatur ex Aristotele nemesis, quæ non est etiam necessario mala. Denique dolere potest de illo malo, quatenus ex eo tuæ excellentiæ aliquid detrahitur & quodammodo lumen obscuratur gloriæ tuæ quia si maior est, non illi æquaris, si æqualis ille tibi æquatur, si minor ne tibi coæquetur ut ait Augustinus *l. 1. de genesi ad litteram c. 14.*

Secunda pars explicat malitiam inuidiæ. Primum enim certum est inuidiam essentialiter & intrinsecè malam esse: damnant enim illam Scripturæ tanquam malum grauissimum & interficiens animam: damnatur à sanctis Patribus quos plurimos dabit valent *9. 14.* triumphant in hoc argumento Cassianus *colat. 18.* Cyprianus *sermone de Zelo & liuore* Basilus *homil. 11.* Gregorius *l. 5. moralium c. 34.* Chrysostomus *homil. 45. ad populum*. Deinde aperta ratio est primum, ex obiecto inuidiæ, quia dolet de bono, & de malo gaudet quod est contra rationem cum obiectum doloris malum sit, non bonum. Vnde opponitur duobus actibus charitatis maxime propriis gaudio & misericordiæ. Secundò constat de illius malitia ex causa unde generatur: oritur enim ex inordinato amore propriæ excellentiæ ac honoris, quo inebriatus homo inuidet omnibus, tanquam solus esse cuperet, dolet enim de solis bonis & facit illa mala sua, imò ait Isidorus *l. 3. c. 25.* inuidiam om-

nibus aduersari virtutibus: idè docet Philosophus secundo *Rhetoricorum* illos esse maxime inuidentes, qui maxime honorantur in aliqua re, præsertim in sapientia & felicitate. Deinde pusillanimes, quia omnia eis magna videntur. Denique malitiosi & senes, quia carent ornamentis quæ aliquando habuerunt & vniuersaliter inquit Philosophus *qui ex re aliqua gloriam querunt de illa sunt inuidi*. Colligitur autem inde quod nemo inuidet iis qui statu, conditione, tempore, multum à se distant, sed rivalibus, proximis & iis qui eadem cupiunt & intendunt. Denique malitia inuidiæ constat ex eius effectibus propriis ut constabit statim.

Tertia enim pars, asserit inuidiam esse capitale vitium, plurium aliorum caput vitiorum, quod probat S. Thomas eadem ratione quæ probauit idem de Acedia: filias verò illi assignat Gregorius *l. 31. moralium*, istas quinque, odium, susurrationem detractionem, exultationem in aduersis, afflictionem in prosperis. Remedia eius plura solent suggeri à Doctoribus, sed sanè calamitas sine remedio est odisse felicem. Etrationem asserit Cassianus, quia contingere vix potest ut vitium illud suum, inuidus alteri detegat ut curari ab eo possit primum verò & maximum est despicientia gloriæ ac propriæ excellentiæ. Secundum consideratio effectuum inuidiæ, quos esse omnino prauos & horribiles tradunt citati Patres.

SECTIO II.

De peccatis oppositis paci Charitatis.

S. Thomas à q. 37.

Paci quæ vnio est & consensio voluntatum, repugnamus corde per discordiam, ore per contentionem, opere per Schisma, rixam, seditionem, bellum, & duellum.

Discordia definitur dissensio voluntatum à voluntate alterius circa bonum spirituale, cum scilicet aliquis vult aliquod bonum Dei aut Proximi cui alter scienter resistit. Siue impedit illud fieri, siue nolit cum altero illud facere. certum est illud esse peccatum ex genere suo graue, cum repugnet concordie charitatis, cuius proprium est vnire corda in ordine ad aliquod bonum Dei, & Proximi. Neque possit non esse malum resistere illi qui procurare vult bonum aliquod. Filia verò est ambitionis & superbiæ, quia per eam vnusquisque quod suum est inordinatè sequitur, idest voluntas in proprio sistit quod prouenit haud dubiè ex superbia, tamen si provenire sæpè possit ex inuidia, ut notat Augustinus *Tract. 32. in Ioannem* Liur separat, charitas iungit. Adde mala quæ oriuntur ex discordia, quia ait Hieronymus in *c. 12. Matthæi concordia magna res crescunt, magna discordia dilabuntur* sicut enim virtus vnita fortior est, sic diuisa est imbecillior. Opiniorum verò discordia neque charitati est de se contraria cum illa sit vnio voluntatum, neque peccatum est cum non impediatur id quod nouit esse bonum.

Contentio est contrarietas sermonum cum Proximo, sicut discordia est cordium dissensio. Potest autem fieri vel ad impugnandam veritatem cognitam & sic est sine dubio peccatum graue contrarium charitati, numeraturque ab Apostolo inter opera carnis quæ qui agunt regnum Dei non possidebunt, & est propriè filia superbiæ, ut ostendit S. Gregorius *l. 31. moralium*, quia sicut superbia facit discordiam ex eo quod aliquis maneat corde in propriis, sic facit contentionem ex hoc quod quisque verbo id quod videtur defendat. Secundò contendere aliquis potest cum altero ad impugnandum

Discordie definitio & malitia.

Contentio nis definitio & malitia.

impugnandam falsitatem, vel explorandam veritatem & hoc si debito modo & sine immodestis clamoribus fiat est laudabile, si minus moderatè, & cum nimia fiat acrimonia peccatum est saltem veniale, nisi tantus esset excessus immodestiae ac superbiae, ut graue inde oriretur scandalum.

Schismatis definitio & malitia.

Schisma rectè definitur peccatum quo aliquis separat se ipsum ab vnione capituli Ecclesiae, nolens ei obedire. Differt ab infidelitate, quia nihil negat à Deo reuelatum, & agnoscit Petri successorem esse caput Ecclesiae, sed recusat obedire illi, quod neget illum esse legitimè electum, vel esse legitimè depositum. Quantum hoc peccatum sit, quot modis committatur, & quas poenas mereantur Schismatici explicant Doctores in *questionem 39.*

Rixae definitio & malitia.

Rixa rectè definitur pugna quadam inter priuatas personas, orta ex mutua ira vel odio. Dissensio enim quae fit per externos aliquos actus inter personas priuatas rixa est, sicut dissensio cordium est discordia, & dissensio sermonum est contentio. Nec est dubium quin rixa ex parte inuicis, sit peccatum ex genere suo graue, si occidas, si vulneres, si damnum inferas graue Proximo. Ex parte defensoris non est peccatum si fiat cum iusto moderamine, quantum scilicet satis est ad repellendam iniuriam, licet enim vniciue se ipsum defendere: sed aggredi alium, vel acceptam iniuriam priuatà vlisci autoritate, nemini licet: vt docetur in Tractatu de iustitia.

Seditionis definitio & malitia.

Seditio est dissensio ciuium inter se, idest bellum quoddam intra eandem rempublicam, pugnant enim aliquando inter se ciues, inuicem dissentiente, aliquando verò pugnant cum Principe à quo discordant. Quod peccatum quam sit graue, quam multis virtutibus contrarium, quanta continens peccata, quanta efficiens damna publica & priuata, non est opus dicere.

SECTIO III.

De Bello prout opponitur paci Charitatis.
S. Thom. quaest. 40.

His eo modo breuiter & strictim expositis placet de bello & de duello differere accuratius, quod de illis multa sint difficilia, & scitu dignissima. Quatuor autem satis sit dicere de bello: primò vtrum illud aliquando inter Christianos esse possit iustum, etiam ex vtraque parte. Secundò per quas personas illud iudici & geri possit vt sit iustum, tertio quas ob causas debeat geri, quartò quibus modis vbi dicitur de occasione innocentium, de spoliis, de captiuitate & ceteris huiusmodi, plura dabunt Bellarminus *tom. 1. l. 3. de membris Ecclesiae. Valentia q. 16. Suarez disp. 13. de charitate, Castro l. 2. de iusta punitione & c. Victoria in relectione de iure belli. Couarr. relectione in C. peccatum.*

§. I.

Vtrum possit bellum esse iustum & licitum, etiam ex vtraque parte.

Quid & quod duplex sit bellum.

Bellum appellatur voluntas illa & professio durabilis nocendi, vi & armis aduersariae parti. Potest illud esse defensiuum, quando suscipitur propter causam, quae adhuc est in fieri, vt si Principem actu possidentem, alius nitatur expellere, potest esse offensiuum siue aggressiuum, quando suscipitur ob iniuriam, quae est in facto esse, vt si nolit Princeps restituere quod iniuste viurpauit. Vtroque modo bel-

lum iniustum esse, plurimi dixerunt, tum veteres tum recentiores Harectici: Nam Manichaeos bellum omne damnasse testis est Augustinus *l. 2. contra Faustum c. 74.* qui fuit etiam VVicleffi error apud Valdensem *tom. 3. Tract. 24 c. 164.* Deinde bellum Christianis esse prorsus illicitum asseruerunt Erasmus & Anabaptistae. Denique bellum etiam aduersus Turcas esse illicitum, eo quod illi flagella sint Dei affirmavit Lutherus in articulis damnatis à Leone X.

Ratio autem dubitandi est multiplex Scripturae auctoritas, quae vetatur fidelibus bellum. *Isaia 2. non leuabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad praelium:* ad Rom. 12. *nulli malum pro malo reddentes, non vos defendentes charissimi.* Deinde à concilio Niceno *can. 11.* damnatur militaris professio tanquam indigna Christiano: vnde à S. Leone *Epist. 9.* ad Rusticum dicitur illa esse contraria regulis Ecclesiasticis, & Origenes *l. 2. contra Celsum* dicit illam à Christo sublatam esse: & celebre est illud responsum S. Martini, *ego Christi miles sum mihi pugnare non licet.* Denique bellum non potest non esse malum, si sit contrarium paci charitatis, est autem contrarium vt patet: ergo illud est malum.

Secundò, illud est de se malum cui semper & infallibiliter annexa sunt innumera mala, nunquam enim licet facere mala vt eueniant bona. Bellum autem annexa semper habet innumera mala, ergo illud est semper malum.

Tertio, si bellum aliquando est iustum certè videtur quod illud esse potest iustum ex vtraque parte non solum formaliter, sed etiam materialiter: nam v. g. si turrim hostilem miles aggrediatur, vbi sint innocentes, certè qui aggreditur iuste aggreditur, & innocentes ius etiam habent se defendendi, ergo tunc bellum ex vtraque parte iustum est. Similiter si quis innocens, secundum allegata tamen & probata damnetur à Iudice potest se defendere, vt patet, & tamen iuste illum damnat Iudex, ergo bellum est ex vtraque parte iustum.

Quartò, si res aliqua nullius domini sit, & simul à duobus occupetur simul, poterunt ambo pro illa pugnare. Imò contingere saepe potest, vt Princeps vterque habeat ius probabile ad aliquam Prouinciam occupandam, tunc absque vlla ignorantia vterque poterit pugnare. Deinde sit miles aliquis qui initio belli existimet bellum esse iustum, deinde in decursu belli cognoscat illud esse iniustum, is dum fugit aduersarium videt insequentem quem effugere non potest, nisi eum interficiat: ille in sui defensione potest illum interficere, quia est verè innocens, & aduersarius potest eum occidere iuste, ergo bellum est ex vtraque parte iustum. Valeret idem argumentum etiam si miles sciret ab initio iniustitiam belli, esset enim onus grauissimum si teneretur pati mortem, tunc cum hostem interficere potest. Denique sit famulus, qui domino suo furanti scalam admoueat, aut aliter licite cooperetur, ille occidi iuste potest ab iis qui damnum iniuste patiuntur, si malum alià ratione nequeunt vitare, & ille Vicissim se potest licite defendere, seruus bello captus fugere licite potest, & licite capi.

Dico primò, bellum esse saepe licitum Christianis, quamuis omnino implicet, vt illud ex vtraque parte sit materialiter & per se: licet formaliter & per accidens ex ignorantia saepe sit eo modo vtrunque iustum.

Primam partem Theologi omnes approbant primò ex Scripturis vbi saepe viri bellatores laudantur, *Genes. 14.* gesto contra quinque Reges bello, *benedixit Abraham Deo excelso.* Hebraeorum 11. *sancit*

NNnn 3 per

Prima dubitatio.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Conclusio bimembris.

Bellum esse Christianis licitum.

per fidem sortes facti sunt in bello, Castra verterunt exterorum. Dicitur placere Deo possessio militantium, primo Regum c. 25. *faciens enim, dominus faciet tibi domum fidèle, quia praelia domini tu preliaris dominemini.* Deinde adesse Deus dicitur praeliantibus, v.g. leuante manum Moysè vincit Israël in pugna. Idè etiam asserunt Sancti Patres, præsertim Augustinus l. 22. *contra Faustum* c. 74. *Epist. 5. ad Marcellinum* & 207. ad Bonifacium. Deinde ratio manifesta est, quia bellum vel est defensuum vel aggressuum, si primum patet omnino quod illud est iustum, quia vim vi repellere omnia iura permittunt. Si secundum, permittit etiam ius naturæ ut iniurias illatas vindicet respublica, repetendo satisfactionem aliquam, quâ demprâ nunquam incolumis stare posset communitas, imò ius naturæ permittit, ut quod iniuste aliquis amisit hoc recuperet, ergo bellum potest esse iustum siue aggressuum sit, siue defensuum.

Secunda pars de bello ex vtraque parte iusto. Secunda pars negat bellum esse posse iustum ex vtraque parte nisi per accidens, & ex quadam ignorantia, ab omnibus approbatur, & magnam tamen habet difficultatem, bellum videlicet iustum esse dicitur per se ac materialiter, quando iuste repetitur quod iniuste detinetur: formaliter verò est iustum quando aliquis putat inuincibiliter se iuste repetere aliquid, quod putat iniuste retineri. Probatur ergo quod per se bellum esse non potest ex vtraque parte iustum, quia implicat ut duæ voluntates contradictoriè oppositæ, sint iustæ, cum enim illæ idem haberent obiectum sequeretur, quod illud esset simul iustum & iniustum, ego eandem rem deberem habere & deberem non habere. Sed si bellum ex vtraque parte iustum esset, duæ voluntates contradictoriè oppositæ essent iustæ, tu enim debes habere quod iuste petis, & ego illud debeo non habere, contra verò ego debeo retinere id quod iuste retineo, neque tu illud debes habere. Ergo vterque nostrum debet idem aliquid habere, & non habere, quod implicat. Deinde implicat ut tu iuste aliquid à me petas, quod ego iuste tibi denegem, sed si bellum esset iustum, tum ex parte aggressoris, tum ex parte defendentis, aggressor aliquid iuste peteret, quod defensor iuste denegaret, ergo bellum non potest esse iustum ex parte aggressoris, & ex parte defendentis.

Ad primam Respondeo bella iusta nunquam in Scriptoris damnari. Loquitur Isaias de Doctoribus Evangelicis qui subacturi essent mundum, non pugnando au vim inferendo, sed pascendo potius & illuminando. Christus quando resistere malo, prohibet, iubet ut percutienti præbeamus alteram maxillam, vult duntaxat præcipere ut simus parati ad iniurias sine odio tolerandas, & prohibet eas vlcisci priuatâ autoritate, quod est per se malum in Concilio Nicæno ij solam damnantur qui susceptâ fide Christiana rursus infideli principi militabant, parati Christianam fidem abiicere. S. Leo & reliqui Patres eos tantum arguunt qui redeunt ad militiam, in qua vident se multa iam peccasse ac postea peccaturos. S. Martinus significat bellum sibi ut Monacho esse illicitum, non autem ut Christiano. Nam etiam ille post susceptam Christi fidem Iuliano militauerat per biennium. Denique bellum iustum nullo modo est contrarium paci charitatis quæ honesta est, imò potius medium est ad illam pacem.

Ad secundam Resp. multa quidem mala sequi ex bello iusto, sed per accidens tantum, & contra intentionem illius qui iuste præliatur & hinc fit ut nunquam bellum sit iustum, nisi posita summa necessitate.

Ad tertiam Respondeo in iis omnibus exemplis

quibus solet probari bellum esse posse iustum ex vtraque parte peccari primò, quia confunditur id quod est tantum per accidens cum eo quod est per se. Secundò quia mutatur definitio belli quod est vt dixi voluntas nocendi alteri ad repellendam iniuriam, vel ad eam vlciscendam. Primum exemplum est de illo qui arcem expugnat in qua multi sunt innocentes, dico autem istos innocentes qui arcem propugnant, posse se iuste defendere contra eum qui iuste illam impugnat, neque tamen dari bellum ex vtraque parte iustum, nisi per accidens, quia hostis ille arcem iuste oppugnans, non nisi per accidens pugnat contra innocentes. Secundum exemplum est de Iudice qui secundum allegata, & probata punit innocentem. Nego autem quod tunc ille innocens possit occidere iudicem aut ministros, quod si aliqua iusta defensione vti potest, tunc patet quod bellum est ex vtraque parte iustum per accidens tantum, & quia iudex ignorat illum quem damnat esse innocentem: vel certe habet rationes ob quas eodem modo se gerit ac si nesciret eius innocentiam. Tertium exemplum est duorum qui simul rem eandem occupant quæ domino caret, patet autè ibi nullum esse bellum, quia in ea contestatione neque iniuria inferenda repellitur, neque illata vendicatur. Quod idem valet etiam quando in concursu id à duobus ambitur beneficium, tunc enim ibi est iusta ex vtraque parte contentio, sed non est iustum vtrunque bellum de quo loquimur cum nulla repellatur, vel vindicetur iniuria, imò potius vterque aggressor est, vterque defensor. Deinde ad exemplum illud de duobus qui rem occupant domino carentem. Respondeo quod si duo illa occupent æque primo, vel illa res debet diuidi si potest, vel sorte duci vt sit alterius vel fieri debet aliqua cōpositio. Quartum exemplum est de Principibus qui ex opinione probabili suscipiunt bellum. De quo dicitur statim. Quintum exemplum est de illo milite qui fugit postquam ab initio putauit bellum esse iustum. Respondeo autem, quod qui persequitur huiusmodi militem per se loquendo debet illi parere, si sciret illum existimasse inuincibiliter, quod bellum esset iustum ex sua parte, per accidens autem est quod hoc nesciat, & ita per accidens bellum ex vtraque parte iustum est. Si autem ab initio cognouisti bellum esse iniustum, & hostis te persequitur, dubitat Molina, vtrum possis illum occidere. Putauerim ego quod si potes, petere teneris ab illo veniam & vitam, quam si nolit dare tunc occidere illum potes, quia in eo casu bellum ex alterius parte non est iustum. Sextum exemplum est serui iuste admoventis scalā, dum furatur dominus est autem eadē responsio ex præcepto quia si scires, quod seruus iuste admouet scalam domini, non posses illum occidere priusquam monuisses vt recederet, si autem monuisti, tunc fit reus, & iuste occidi potest, sed non potest iuste occidere. Septimum est illius qui captus est in bello, vel est coniectus in carcerem, & licet fugit. Respondet autem optimè Lessius l. 2. c. 13. dubitat. 5. n. 30. quod vbi non est propinqua, & directa impugnatio dari potest species quadam belli ex vtraque parte iusti, secus autem si propinqua & directa sit vtrunque impugnatio.

§. II.

Quanam sit causa sufficiens vt bellum sit iustum.

Posita quod bellum propriè dictum possit esse licitum saltem ex vna parte, certum est esse iustum

belli requi-
sita.

tuoꝝ necessaꝛio requisita, vt iustum sit bellum, primò vt causa sit iusta, secundò vt auctoritas sit legitima, tertio iustus gerendi modus, quarto intentio recta quod vltimum commendans merito Augustinus l. 22. *contra Faustum* sic ait, *nocendi cupiditas, vlciscendi crudelitas, impacatus & implacabilis animus, feritas rebellandi libido dominandi, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur.*

Vt igitur exactè dicam de causa illa ob quam iustè Princeps mouere potest bellum aggressiuum, nam de bello defensiuo non est controuersia, videndum est quàm grauis illa esse oporteat, & quàm certò illa cognosci debeat, tum à Principe tum à militibus.

Prima dubi-
tatio de
principe in-
fidei.

Ratio autem dubitandi est primò, quia præter titulos illos qui reddunt bellum iure naturæ licitum, dantur etiam aliqui tituli, propter quos Christiani principes indicare possunt bellum infidelibus, & in seruicium illos redigere, à quibus nullà laceſſiti sunt iniuriæ, v.g. bellum indici potest Principi quia Christianam religionem non vult suscipere. Similiter etiam indici potest bellum Gentibus, quæ multa committit peccata contra naturam, & Idola colit.

Secunda du-
bitatio de
iure minus
probabili.

Secundò, si re diligenter examinata ius Principis appareat quidem probabile, sed alterius tamen partis ius sit probabilius, quaeritur vtrum tunc accommodando se iudicio probabili possit Princeps alteram partem bello aggredi.

Tertia du-
bitatio de
iure dubio.

Tertio difficulus est, quid facere debeat Princeps quando causa belli dubia est, idest quando in vtramque partem rationes sunt probabiles, neque satis constat, vtra pars præferri alteri debeat. Imò quando duo Principes supremi habent eo modo ius probabile vel Dubium, ita vt litem mouere possint, quaeritur apud quem mouenda sit lis.

Dico secundò, bellum aggressiuum nunquam potest esse iustum nisi subſit causa quædam legitima, hæc autem est iniuria quædam grauis illata Reipublicæ, vel Principi qui debet esse de illa certus: milites autem & belli duces non tenentur examinare illius iustitiam, sed satis est quod non sint certi de iniustitia.

Necessaria
in causa le-
gitima.

Prima pars exigens ad iustitiam belli causam legitimam, per se nota est, tunc enim sine dubio peccatum est graue contra charitatem & contra iustitiam, quoties multa & magna inferuntur damna Proximo sine causa. Notant autem optimè Doctores fieri aliquando posse vt bellum non sit iniustum, & tamen sit contra charitatem atque adeò illicitum, v.g. si prauideat maxima vel Ecclesiæ vel ipsi Regno damna sequutura ex eo bello, & longè maiora quàm ea commoda quæ bello ipſo quaeruntur tunc peccatur contra charitatem tum Ecclesiæ, tum Regno debitam.

Illa debet
esse iniuria
grauis.

Secunda pars explicat quamnam causa esse possit legitima inferendi bellum, nimirum aliqua iniuria quæ per bellum iustè compensanda vel reparanda sit, quia bellum est actus quidam iustitiæ vindictiue, quæ versatur circa punitionem, vel compensationem iniuriarum. *Iusta bella definiri solent* (inquit Augustinus quaest. 10. in librum solue) *quæ vlciscuntur iniurias, si qua gens aut ciuitas &c.* Deinde iniuriam illam oportet esse grauem & damnis belli proportionatam: est enim iniustum grauiam inferre damna ob iniuriam leuem. Quenam verò illæ sint iniuriæ fusiùs explicant Couarr. Castro, Valentia, videntur quæ reuocari posse ad tria capita. Primum est, si Princeps res alterius occupet quas nolit restituere: alterum, si neget communia iura gentium, vt transitum viarum, commune commercium: vltimum, graue damnum honoris aut famæ cuiusmodi

sunt violatio fœderis, defensio improborum & malefactorum fouere subditos rebelles. Præterea iniuria illa esse debet illata Principi vel Reipublicæ, vel certè fœderatis eorum ac amicis, qui habeant ius inferendi bellum: amicus enim est alter ipse. Denique talis debet esse illa iniuria vt non possit reparari aliter quàm illato bello, si enim Princeps qui offendit offerat satisfactionem aliquam condignam, bello non potest iustè prouocari. Imò qui offensus est, satisfactionem exigere priùs tenetur, quàm indicat bellum, quia vt rectè dixit Augustinus *pacem voluntas, pacem necessitas.*

Tertia pars est de certitudine morali, quam tenetur Princeps habere de iustitia causæ ob quam bellum suscipit, affirmatur ab omnibus Doctores, & videtur euidens, quia in re tanti momenti vbi tanta mala pariuntur vtrique parti, temerarium omnino esset bello aggredi alterum sine titulo vel certo vel admodum probabili, est enim necesse vt Princeps iustitiam belli prius diligenter examinet quàm illud incipiat.

Requirunt
iudiciū pro-
babile.

Quarta, denique pars negat esse opus vt omnes hi, per quos bellum geritur à Principe certi sint de iustitia belli, vel quod illam examinent, satis enim esse quod certi non sint de illius iniustitia. Et quidem quoad milites & alios qui subditi sunt Principis bellum gerentis dubitari nequit, quin illi sequi possint in bello Principem suum, nihil de iustitia illa solliciti. Video tamen esse aliquos qui censeant, quod si positiuè illi dubitent, tenentur inquirere: Sed hoc communiter reicitur, militi enim obedienti satis est scire quod Principem habeat iustum, & hac fide obsequi præceptis. De milite non subdito, sententia communior docet illum esse debere certum, de iustitia belli. Sed hoc merito reiciunt Suarez, Vasquez, Nauarra, Castropalao, quia eadem est ratio militis subditi & alterius non subditi, cum in re quæ præsumitur iusta, nunquam iniustum esse possit alterum iniurare.

Certitudo
de iustitia
belli.

Ad Primam de bello inferendo infidelibus. Respondent communiter Doctores nefas omnino esse solam illam ob causam indicare bellum Principi præcisè quia Christianus non est, quia nunquam esse potest ius belli, vbi non est vlla iniuria. Si ergo non peccauit princeps, nisi quia Ethnicus est, neque impedit prædicari fidem Christianam suis subditis non potest ab extremo Principe bello peti. Aliud verò esset si fidem Christianam impediret prædicari subditis, si renuentes eos ad Idololatriam, aut ad hæresim adigeret, & illi ad fidem capessendam postularent subsidium, tunc enim liceret vim illam iniustam amouere. Hoc sublato nunquam solus titulus infidelitatis esse potest causa sufficiens inferendi bellum Principi non subdito, vt ostendunt Couarr. Valentia, Suarez. Si autem subditi alicuius Regis deficiant à Fide, neque alius coercendi eos suppetat, modus, bello eos potest coercere. Multo autem minus iusta potest esse illa causa quam multi fortasse obtenderunt de bellandi barbaros quod inepti sint ad se ipsos gubernandos.

Ad Secundam de opinione magis probabili, Respondeo ex dictis olim de opinione probabili, quod semper quidem sequi licet opinionem probabilem, sed in negotio tamen de quo agitur distinctione vtrudum est: vel enim Princeps iudicium habet probabile, quod suscipere potest bellum, & sic sine peccato illud suscipiet, quia cum conscientia probabili semper licet operari: vel habet iudicium tantum probabile quod ius habeat ad tale regnum, & iudicium habet probabilius quod non habeat tale

ius,

ius, sed quod alteri competat, & ita non potest disturbare alterum à possessione regni neque inferre bellum. Ratio est, quia in pari causa, potior est conditio illius qui possidet, & ita ille qui possidet, iniuste disturbaretur à regno, & ita quoad utranque partem defendunt uterque Sanchez, Molina, Castro Palao, Reginaldus quibus quoad primam partem aduersantur Vasquez, Salas, Villalobos, quia putat hinc omnino sequi quod bellum ex utraque parte posset esse iustum etiam materialiter & per se, sed respondeo bellum esse posse iustum ex utraque parte, vel ex ignorantia, vel ex iudicio probabili. Hinc enim non sequitur quod potest circa idem esse duplex ius absolute contrarium, sed tantum ius probabiliter contrarium, & in opinione litigantium, quod nullo modo absurdum est.

Solutio tertia.

Ad tertiam de iure dubio. Respondeo etiam cum distinctione. Primum enim si alter Principum possideat & postea circa illam possessionem oriatur controuersia, tunc si res sit omnino dubia, iniquum esset bello spoliare possessorem, cuius potius est ius, eo ipso quod possidet, sed potest tamen ius suum probare rationibus quas possessor tenetur audire si autem renuat, bello vindicari potest iniuria. Conueniuntque in eo omnes Doctores. Secundum tamen si alter Principum ingressus sit possessionem post exortam controuersiam, vel certe si neuter possessionem sit ingressus, & omnino dubium sit ad quem res pertineat etiam post factam diligentem inquisitionem, tunc necessaria est aliqua compositio vel diuisio rei de qua dubitatur. Ita docent Victoria, Molina, Suarez, Becanus, Valentia, & ratio naturalis sic videtur dictare.

Ad id autem quod ultimo loco quærebatur, de illo apud quem supremi Princeps litem mouere possunt quando habent ius probabile vel dubium, Respondeo cum Suarez, Vasquez, Molina, rem decidi posse iudicio illorum qui mortuo Principe gubernant regnum de quo litigatur, quod si suspecti illi fuerint alteri parti, eligi de consensu partium debent arbitri, qui litem dirimant: est autem iniquum quod Princeps pro se pronunciet sententiam: vel quod stare possit iudicio iurisperitorum regni sui, qui dicent illum habere ius efficacius ad regnum: in tali enim casu cessabit dubium, & erit maior probabilitas de quo nunc non agitur.

§. III.

De personis que bellum indicere possunt ut illud sit iustum.

Alterum caput ex quo bellum potest esse illicitum est defectus autoritatis in persona illa per quam bellum indicitur, & in personis quæ illud gerunt.

Prima dubitatio de principe qui non est supremus.

Ratio dubitandi primum est, quia sicut Princeps supremus potest indicare bellum, eo quod non possit aliter obtinere suum ius, sic etiam Princeps non supremus, vel respublica superiorem habens, potest indicare bellum propria autoritate, si non possit aliter propulsare iniuriam, ergo non solius est Principis supremi bellum inchoare.

Secunda dubitatio de Clericis.

Secundum videtur quod Clerici qui bello interfunt, & in eo pugnant, nihil agunt illicitum, possunt enim bellum suadere, indicare, ducem aliquem constituere, si sint Principes temporales, ergo possunt etiam bellum gerere.

Tertia de illorum irregularitate.

Tertio, valde dubium est quomodo irregularitatem incurrant Clerici quando pugnant in bello, præ-

sertim si obtentâ facultate Pontificis bello interfint & occidant.

Dico tertio, neminem iuste posse indicare bellum, nisi fuerit supremus Princeps, qui superiorem in temporalibus non habeat: si vero habeat superiorem, bellum indicare nullo modo potest sine facultate supremi Principis. Clerici autem prohibentur militare solo iure Ecclesiastico grauius prohibente clericis militiam, extra dispensationem Pontificis, vel extremam necessitatem.

Prima pars probata manet ex prima conclusione, si enim bellum aliquando est licitum certe illud à supremis Principibus inchoari potest. Vtrum autem teneatur Princeps abstinere à bello eo quod velit Pontifex totam ad se causam auocare pendet ex alia questione de autoritate Pontificis.

Quod verò Princeps non supremus, vel respublica superiorem habens non possit autoritate propria bellum inchoare fatentur Doctores omnes cum Victoria, Caietano & Suarez, quia semper est intrinsece malum autoritate priuata iniurias vicisci, ergo si renuat supremus Princeps nefas est indicare bellum etiam si fiat iniuria illi Principi qui alteri subest. Sicut priuatus homo cui iudex negat reddere ius non potest quidem occultâ compensatione uti, sed non potest apertâ vi ius suum vindicare.

Secunda pars de prohibitione facta clericis per Ecclesiam, habetur expressa in multis Canonibus, *C. eos qui 20. quæst. 3. cap. quicumque Clericus 23. quæst. 8.* ubi tamen non probentur bellum suadere, ac indicare, neque ducem belli constituere, si sint Principes temporales. Possunt interesse bello ut iuste pugnantibus succurrant in spiritualibus, imò & animant ad pugnam, quia hoc non est pugnare propriis manibus, quod vnus prohibetur: sed essent tamen irregulares, si ad aliquem in particulari occidendum milites impellerent.

Hoc cum certum sit de clericis illis qui ordines habent maiores, dubitatur tamen vtrum extendatur etiam ad clericos ordinum minorum. Verius tamen videtur illud non extendi, præsertim si non sint beneficiati, neque gestent habitum, si verò habent vtrunque crediderim illos ad summum peccare venialiter, cum Lorca, Turriano, Hurtado.

Tertia pars asserit prohibitionem hanc bellandi clericis factam nec esse iuris naturalis, neque diuini, sed Ecclesiastici tantum, doceturque à Molina, Banne, Suarez aliisque communius contra Valentiam & Adrianum, quia Pontifex in iure naturali dispensare non potest, & tamen potest dispensare cum Clerico ut possit bellum gerere: possunt clerici quando illud ad defensionem patriæ aut vitæ necessarium est, vel ad obtinendam aliquam victoriam magni momenti, quibus in casibus non est necessaria Papæ dispensatio.

Ad primam & secundam Responsio patet ex dictis prima, & secunda parte conclusionis.

Ad tertiam de irregularitate Clericorum qui propria manu pugnant. Respondeo certum omnino esse Clericum illum esse irregularem qui pugnat in bello iusto, & propria manu aliquem occidit si absque dispensatione Pontificis, vel vna ex tribus causis quas enumerabam id faciat. Si autem obtentâ Pontificis potestate vel in casibus illis adductis bello interfint, & interficiat, Video multos esse qui dicant illum adhuc esse irregularem, sic enim censent Nauarrus, Caietanus & Bannes: Sed contrarium tamen probabilius omnino asserit Syluester, Paludanus, Castro, Suarez, Valentia, quia non incurritur irregularitas nisi in casibus qui sunt in iure expressi: ratione autem homi-

Conclusio tertia.

Supremus princeps potest bellum indicare.

Princeps non supremus non potest.

Prohibitio facta Clericis.

Prohibitio iuris est ecclesiastici.

Solutio tertiae dubit.

homicidij non sunt irregulares nisi qui occidunt iniuste, vel qui licite quidem occidunt sed tanquam ministri publici iustitiae: Clericus vero qui cum legitima causa bello interest, & in eo pugnat, neque illicitè occidit, neque ut minister publicus iustitiae, ideo non incurrit irregularitatem.

§. IV.

Modus quo geri debet bellum, ut sit iustum.

Vltimum hoc caput de modo quo gerendum est bellum, multiplicem controuersiam continet circa ea quae fieri possunt & debent, initio belli, durante bello, & post partam victoriam in hoc enim triplici tempore, quaedam spectant ad supremum Principem à quo bellum indicitur, quaedam ad medios belli Duces, quaedam ad milites, possunt autem constare ferè omnia ex dictis. v. g. primò quod Princeps antequam bellum inchoet teneatur omnia tentare ut accipiat condignam satisfactionem offensae, atque illa obtenta cessare à bello, alioqui bellum esse iniustum satis constat ex priori puncto de legitima causa belli. Secundò, quod toto belli tempore ante partam victoriam possit tum ipse tum milites inferre hostibus omnia damna, quae videntur esse satis ad obtinendam satisfactionem vel victoriam modò non sint intrinsecè mala, sicque posse milites praedari, sed ita tamen ut illae praedationes non se extendant ultra licentiam Principis vel expressam, vel rationabiliter praesumptam. Tertiò, quod parta victorià victori licet omnia illa damna victis inferre quae satis esse poterunt ad iustam vindictam ac compensationem omnium damnorum, & ad pacem firmandam. Ita vniuersum statuunt Doctores ex quibus non est difficile statuere, quid necesse sit seruari tum in conflictu, tum post partam victoriam, tum circa nocentes, eos videlicet omnes qui possunt arma ferre in republica hostili: tum circa innocentes eos nimirum qui arma non possunt capere ut Clerici, mulieres, & pueri: quomodo videlicet illi omnes possint occidi, inseruitutem redigi, bonis spoliari.

Occisio nocentium & innocentium. Dico quartò, licetè omnino quolibet nocentes in conflictu publico, posse occidi, post conflictum autem posse aliquos eorum in poenam occidi, tam multos autem occidere inhumanum omnino esse ac illicitum. Innocentes autem tum in conflictu tum post illum, nunquam omnino licitum esse directe interficere, licet autem eos indirectè interficere ac per accidens. Ita tradunt Syluester, Victoria, Valentia, & ex dictis videtur esse manifestum.

Hostium captiuitas. Praeterea iuste omnino ac licetè posse hostes omnes bello captos, siue sint nocentes retineri à victoribus, fierique iure gentium illorum seruos, ac mancipia si sint inhædes. Inter Christianos autem iure gentium receptum esse ut non fiant mancipia illi fideles qui capti sunt in bello, sed tantum ut honestè apud illos detineantur, donec se iusto pretio redemerint, quod privilegium ad Apostatas non extenditur, sed ad haereticos tamen extenditur ex consuetudine. Ita censent Doctores omnes citati.

Spolia ex hostibus. Denique bona qualibet mobilia capta ex hostibus tum nocentibus, tum innocentibus fieri capiuntur propria, siue Ducum, siue militum, qui ea possunt retinere absque alia vlla facultate, ne-

Tom. I.

que nunc consuetudine receptum esse ut inter victores diuidantur: bona verò immobilia solius fieri Principis bellum indicentis. Ita ferunt leges ciuiles, quas dabant Couarr. & Syluester. Supererat dicere aliquid de insidiis quas constat esse non solum licitas, sed laudabiles. De fide hostibus seruanda, quam certum est frangendam non esse nisi eam prior hostis frigerit. Demum de non aduocandis in auxilium infidelibus, quorum tamen opem constat non magis posse damnari, quam vltum fratrum in perniciem hostium.

Insidiarum, fides seruanda.

SECTIO III.

De duello prout est contrarium paci Charitatis.

Bello de quo haftenus dixi suppar est duellum, quod est paucorum ac ferè duorum bellum, sunt autem de illo scienda quatuor, primò, quid & quodplex illud sit, & quos ob fines fiat, secundò, quomodo licitum illud sit quando sit ad depellendam iniuriam nondum illatam, tertio, quomodo sit licitum quando sit ad vlticendam iniuriam illatam, quartò, quanam illius poenae.

§. I.

Quid & quodplex sit duellum, & quos ob fines fiat.

Certum est primò, duellum rectè definiri, pugnam corporalem deliberatam quae fit inter paucos, vel ad purgationem criminis, vel ad consequendam gloriam, vel ad exaggerationem odij. Ad duellum videlicet tria solent exigi, primò ut sit pugna facta cum armis quibus mors possit inferri, alioqui contentio erit aut rixa, non autem duellum. secundò esse deliberata ex vtraque parte, ita ut ex pacto, & consilio praemeditato ineatur pugna, qui enim subito & sine praui illa deliberatione pugnant non sunt duellantes, nec eorum poenis subiiciuntur, sine hac itaque mutua conuentione non est duellum: Denique requiritur loci designatio in quem ambo conueniant, & in eo pugnent: si enim de loco non conuenerint sed facti casu obuij pugnare incipiant, tunc non est duellum, quod vtrique debet esse praemeditatum, tum quoad pugnam, tum quoad locum.

Definitio duelli.

Certum est secundò, duellum rectè diuidi in illud quod sit autoritate publicà, & illud quod sit autoritate priuata. Illud dicitur autoritate publica fieri, quod à Principe vel permittitur, vel praecipitur ad terminandum graue aliquod bellum aut ad eruendam veritatem, qualis est purgatio criminis alicuius obsecuti, hoc erat olim duellum solemne, circa quod plures erant decretae leges. Autoritate priuata dicitur suscipi duellum quod absque Principis mandato, aut permissione initur à priuatis hominibus, de quo ferè solo hic est controuersia.

Varij fines.

Certum est tertio, quatuor esse potissimum fines propter quos duellum autoritate tum priuata, tum publicà initur. Primus est, dirimendum bellum, cum scilicet inter Duces exercitus conuenit ut vnus aut plures ex vtraque parte inuicem pugnent, & ab ea parte stet integra victoria, cuius milites singulari eo bello vicerint. Alter finis est depulsio iniuriae nondum illata sed inferenda v. g. cum ad inueniendam veritatem criminis obiecti, reo neganti, duellum offertur aduersus accusatorem: & ita

○○○○ de

de aliis iniuriis quæ depelli possunt oblatio duello. Tertius est reparatio honoris, & ultio iniuriæ iam illatæ, cum scilicet aliquis re quapiam offensus ab altero ipsum prouocat incertum aliquem locum, ut ibi alterius sanguine diluatur probum.

Primum illud duelli genus in quo totus belli exitus ad paucorum certamen reuocatur, sine dubio licitum esse asserunt Theologi communiter cum Caietano, Syluestro, Valentia, Serario in *l. 17. l. 1. Regum*, Sanchez *l. 1. moralium c. 13. n. 13*. Suare *disp. 13. de charitate sect. ultima*: Et facile probatur, quia duellum esse non potest iniustum, quod est pars belli iusti, est autem pars iusti belli, si eo modo ineatur. Et sanè huiusmodi duella sæpè laudata sunt in *historiis* v. g. Venceslai Bohemæ Regis qui ut parceretur innocentium sanguini, duello litem decedit ipse cum Principe inuasore partis Hungariæ, ut narrat Aeneas Syluius *c. 15*. Cuiusmodi regis Longobardorum qui perfidum ducem Abachim vocauit ad Monomachiam, ut refert Baronius anno Christi 691. De altero illo duelli genere, quod quarto loco enumerabam, fieri ad solam ostentationem virium & peritiæ in armis tractandis, nihil attinet dicere cum illa sit res aperte mala, & magnum stultitiæ indicium. His igitur duobus omnis generibus duelli, secundum & tertium grauem habent controuersiam.

S. II.

An & quomodo duellum esse possit licitum ad depulsionem iniuriæ nondum illatæ.

Triplex controuersia.

Tripliciter mouere me potest iniuria, quæ mihi ab alioquo inferitur, ad offerendum vel ad acceptandum duellum. Primum si criminis alicuius obsecuti peragar reus apud Principem, qui mihi offerat aut permittat duellum aduersus actorem, eo fine, ut qui vicerit innocens & purgatus habeatur: sic enim sæpè tulit receptissima inter omnes gentes consuetudo, de qua plura dabitur Postseuimus in *Dialogo de honore*, Delrio *l. 4. cap. 4. quest. 4. sect. 4*. Secundò, si litem mihi aliquis apud iudicem intenet ob quam impossibile mihi sit vitare mortem, infamiam, iacturam bonorum nisi accusatorem iniquum vel prouocem ad duellum, vel oblatum ab eo acceptem. Tertio, si quis per se ipsum auferat mihi actum vitam, bona, honorem. De tribus illis casibus grauis difficultas est, quomodo duellum possit esse licitum.

Prima dubitatio de purgatione innocentia.

Ratio enim dubitandi primò est, quia negari saltem non potest, quin acceptare duellum posset innocens, si damnaretur ab iniquo iudice, ut vel in duello pugnaret cum aliquo a quo non est accusatus ut se purgaret ab obsecuto crimine, vel mortem subiret, ergo huiusmodi duellum probandæ innocentia causa, non est semper illicitum. Probatur antecedens, quia tunc innocens habet verum ius ut conetur euadere mortem aduersus iniustam iudicis sententiam, etiam cum detrimento tertij, quo tunc iudex vitatur tanquam instrumento, plus enim tenetur diligere se ipsum quam Proximum illum: erit ergo duellum illud potius defensio, atque adeò illud esse licitum, censent Angelus, Toletus, Valentia, Becanus, & alij adducti à Sanchez *l. 2. moralium c. 39. n. 4*.

Secunda de iniusto calumniatore.

Secundò, videtur quod aduersus iniustum calumniatorem priuata autoritate licet prouocare aut acceptare duellum, si enim duellum illud sit pura defensio vitæ, fortunarum & honoris contra

iniustum inuasorem, certè videtur quod iuste suscipi potest, licet enim unicuique uti iusta defensione cum moderamine inculpatæ tutelæ: sed illud duellum quod reus aduersus iniustum actorem suscipit nondum finita sed adhuc pendente lite, non est aliud quam defensio, nam tunc accusator est inuasor iniustus, tam enim inuadit quam qui proprio gladio ferit, quemadmodum si scires conductos esse ab aliquo assassinos, & datam illis pecuniam ad te occidendum, posses illum occidere, vel etiam duello prouocare constitutus in extrema necessitate aut moriendi, aut pugnandi.

Tertio, exigit ordo charitatis ut bona superioris ordinis præferantur bonis ordinis inferioris, sed vitata est bonum nobilior bonis temporalibus, ergo ad conseruanda bona temporalia non possum exponere me periculo mortis: Deinde vel vides te fortiorum esse iniusto inuasore, & sic sine duello illum potes occidere, vel vides te infirmiorum, & sic mortem certam præfers iacturæ bonorum, quod est illicitum.

Dico primò, duellum quod suscipitur ad indagandam veritatem alicuius criminis, aut alterius cuiuscunque iuris semper illicitum est quacunque fiat autoritate. Sic asserunt Theologi omnes cum S. Thoma *quest. 95. art. 8*. & aperte habetur ex pluribus capitibus iuris v. g. ex *capite Monomachiam 2. q. 5. cap. significantibus*, de purgatione vulgari. Sic enim appellabatur duellum illud susceptum ad probandam suam innocentiam.

De duello ad probandam innocentiam.

Ratio est, quia illa erat vera superstitio in qua tentabatur Deus. Deinde assumebatur medium intrinsecè malum ad finem ad quem erat inutile, quod est illicitum, sæpius enim qui iustam tuentur causam in bello possunt occumbere.

Dico secundò, nunquam priuata licet autoritate duellum suscipere contra calumniatorem iniustum, qui coram iudice me accusat, etiam si duellum esset tunc medium vnicum ad conseruandam vitam, aut honorem, aut bona: sed est probabilis quod autoritate publica id licet.

De duello contra iniustum calumniatorem.

Prima pars docetur à Suare *disp. 13. de charitate sect. ultima*, Hostiensis, Alano, Syluestro, Soto contrarium autem asserunt Nauarrus in *manuali c. 11. n. 39*. Thomas Sanchez *l. 2. cap. 39. num. 4*. Molina *tom. 4. d. 17. Toletus l. 5. summa c. 6. num. 32*. Nauarra *l. 2. de restitut. cap. 3*. Valentia *quest. 17. pag. 1*. Becanus, Filliucius, Bonacina, Hurtadus.

Autoritate priuata non licet.

Ratio tamen optima meo iudicio est, quia si reus iniuste accusatus posset autoritate priuata duello aggredi accusatorem, posset etiam illum occidere occultè, nulla enim ratio probare potest nunc esse licitum, quæ non probet licitum etiam esse aliud: si enim titulo defensionis pugnare tunc possum, possum etiam eodem titulo inuasorem necare. Consequens autem illud falsum omnino est, & reiiciendum ut ostendebam in Tractatu de Iustitia, propter perturbationem scilicet maximam & perpetuas cedes, quæ eo semel admissis exorirentur. Imò addo cum Nauarra, & Sanchez quod si fas esset homini reo acceptare duellum, aut offerre accusatori, multo magis deberet occultè illum occidere si posset, quia sine necessitate nemo potest exponere se periculo mortis.

Secunda pars asserit fas esse innocenti qui falsi criminis accusatur contra iniustum actorem duellum suscipere publica permisso aut oblatum autoritate, suæ finitæ pendente adhuc lite. Sic enim asserunt omnes quos adducebam contra priorem partem

Autoritate publica licet.

pattem assertionis, & præterea Caietanus q. 95. art. 8. & in summa verbo duellum, de Lugo de homicidio n. 173.

Ratio est, quia iuste quilibet autoritate publica crimen punire potest quod certum esse cognoscitur: sed innocens iniuste accusatus certò cognoscit crimen iniusti accusatoris, ergo iuste potest autoritate publica illud punire conando interficere actorem, & usurpando tunc quodammodo tortoris munus: unde ille tunc non peccat contra charitatem Proximi, quem ut reum punit, neque contra propriam charitatem, quia ut certam vitet mortem exponit se periculo incertæ mortis, quod est illicitum, unde Corruit argumentum Sanchez, quia, inquit, defensio licita est sine licentia Principis, hoc enim fateor, quia hoc vindicta est non defensio, si enim iam accusauit, peccauit, & si accusat actu tunc etiam peccat & meretur poenam.

Instantia.

Dices cum Suare, iudex concedere non potest illam facultatem, vel enim certus est de peccato accusatoris, & sic accusatum exponere non potest periculo mortis, vel est certus de peccato accusati, & sic malè accusatorem exponit periculo, vel de utroque & sic neutrum punire potest.

Respondeo concedendo quod iudex facultatem illam concedendo peccat, sed ego tamen qui meam cognosco innocentiam facultate illa malè concessa non malè vtor, quia ius habeo puniendi eum, quem ad id damnat iudex.

Dico tertio, licitum omnino esse duellum cum eo qui mortem inferre nititur: pro defensione autem fortunarum probabilius est, quod idem etiam licet, si graue sit damnum quod aliquis patitur iniuste.

Prima pars communis est inter omnes, quia iniustum vitæ inualorem licet cuiuslibet occidere, & aliunde ad vitandam certam mortem, licet exponere se periculo incertæ mortis. Sed notant tamen Doctores quod aggressorem illum iniustum potes interficere, teneris illum potius occidere quam periculo te illi exponere per duellum, cum enim possis certò mortem vitare, nefas est exponere te periculo incertæ mortis.

Secunda pars de fortunarum defensione videtur difficilior, negant eam Abulenſis, Suarez, Filiucius, Aragonius, Becanus, quia ordo charitatis exigit ut maiora & superiora bona præferantur bonis inferioribus, sicut ergo non licet vnquam vitam temporalem æternæ salutis præferre, sic nunquam licet temporalia fortunæ bona præferre vitæ, ergo ille qui exponit se periculo mortis ut bona tueatur temporalia, facit contra ordinem charitatis. Sed melius tamen affirmant id esse licitum Caietanus, Bannes, Bonacina, Sanchez, Hurtadus Ratio est, quia licet cæteris paribus, ordo charitatis exigit, ut temporalem vitam, præferam bonis fortunæ, non exigit tamen ut cum summo meo incommodo redundante in ipsam vitam, tanti eam æstimem, ut illam præferam bonis quorum amissione illa futura sit valde incommoda, ut etiam constat ex his quæ dici vulgò solent de obligatione conseruandi vitam propriam. Si enim v.g. potio mihi amarissima sit haurienda ut mortem euitem, possunt subire potius mortem: similiter ergo si latro notabilem mihi summam velit eripere, fas mihi est prohibere contemptam etiam vitæ. Neque par est ratio de salute æterna, cuius iactura cum sit summum malum, nullum est incommodum temporale, quod non teneat subire ad illam vitandam, vitam verò temporalem negligere possum in multis casibus. Reliqua de ordine charitatis quæ opponebantur statim soluentur.

Tom. I.

Ad primam Respondeo duellum illud in quo innocens pugnaret cum alio à quo non esset accusatus, non fieri ab innocente ad probandam innocentiam, sed ad defendendam vitam: conclusio autem reprobatur duellum illud, quod fit ad probandam innocentiam. Sed adhuc tamen probabilius est, illud in eo casu esse planè illicitum, ut rectè docent Syluester, Hostiensis, Rosella, Henricus, & Suarez. Ratio est, quia innocens ille patitur iniuriam à iudice non autem ab illo tertio quem suppono esse innocentem, neque potest illum vitæ priuare. Neque obstat quod ille tunc sit instrumentum iudicis, non enim propterea nocens & morte dignus: si autem ambo essent nocentes, & morte digni, præcipere posset iudex illud duellum ut experiretur illorum vires, tunc enim alter alterius esset tortor, quod non est illicitum.

Ad secundam Respondeo neminem uti posse defensione per medium aliquod ex quo maiora in rempublicam mala exorirentur, huiusmodi verò essent duellum, occulta cædes &c.

Ad tertiam Respondeo distinguendo illam maiorem, ordo charitatis exigit ut bona superioris ordinis præferantur bonis ordinis inferioris, si præferri possint sine maximo incommodo bonorum superioris ordinis concedo, si non possint seruari, nego: v.g. si rapiuntur mihi facultates, erit mihi deinceps agenda vita in summis angustiis & merore, certè possum præferre minora bona, quæ faciunt ad vitam commodè agendam: si verò bona quæ rapiuntur essent huiusmodi ut ablatis illis vitam adhuc sine incommodis acturus essem, fateor quod duellum mihi tunc esset illicitum ut rectè probat argumentum. Denique si videas te aduersario illo esse superiorem, non potes cum illo pugnare sed occidere potes ad tui defensionem nimialis crumenam dimittere, si vides te infirmiorē aut æqualem, potes tamen pugnare, quia defendere illa bona tibi licet, cum periculo vitæ, modò tamen illud non sit omnino certum.

§. III.

Utrum ad ultionem iniuriæ iam illatæ duellum sit licitum.

Quæ dicta sunt hæcenus de duello ad repellendam iniuriam inferendam, vel etiam præsentem, vix habent difficultatem. De illo verò duello quod suscipitur ad iniuriam vlciscendam, quæ illata iam est, maxima est & scitu dignissima difficultas utrum videlicet semper intrinsecè malum sit & illicitum viro nobili qui graui est affectus iniuriæ prouocare ad duellum, eum, à quo sit offensus, vel etiam ei qui ab altero prouocatur semper illicitum sic acceptare.

Ratio enim dubitandi primò est, pro illo qui graui est affectus iniuriæ, v.g. fuste percussus, aut alapà, nam ille vel tenetur esse infamis inter homines, vel potest eum à quo est offensus prouocare ad duellum, certum enim est quod carendum illi deinceps est publico, quod latendum, & ab omni hominum consorcio fugiendum, si vel cogitet prouocare ad iudicem, vel abstinere à prouocatione duelli, quæ vna via est ad honorem non solum recuperandum sed etiam defendendum. Sed ille qui tam graui est affectus iniuriæ, non tenetur ita misere viuere ac in sordibus delitescere, ergo prouocare potest ad duellum. Confirmatur

0000 2

quis

Solutio prima dubitatio.

Solutio secunda.

Solutio tertia.

Prima dubitatio.

quia saltem illa aduersario dicere potest à quo tantà est affectus iniurià, exhibe mihi modo satisfactionem, quæ si denegetur noua iniuria inferitur, quam vt repellat, licet illi stricto gladio petere aduersarium, vel etiam prouocare ad duellum, non in vindictam iniuriæ prioris, sed in defensionem nouæ.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille, nullo modo peccat qui utitur iustà defensione aduersus eum qui honorē eius inuadit iniuste, licet enim vt dictū est pro defensione vitæ ac facultatum aggressorem occidere, vel duello certare cum illo. Sed acceptatio duelli oblata est defensio honoris non autem vindicta. Nam ille actus est defensio honoris per quem repellitur infamia inferenda, sed acceptatio duelli actus est per quem repellitur infamia subeunda nisi acceptetur, ergo acceptatio duelli est defensio, non vindicta, qui enim prouocatur ad duellum nihil habet quod vindicet, sed tantum quod repellat infamiam maximam, ludibria, fannas. Neque satis est dicere stultorum iudicia hæc esse, aliter autem existimare sapientes; nam hæc est inter omnes nobiles communis opinio, hæc virorum etiam principum sententia, vt quicumque vel prouocatus recusat duellum, vel offensus non prouocauerit, ille nullus deinceps homo sit vnde illud tantum est ac tale dedecus vt pluris illud æstiment nobiles, quam amissionem bonorum omnium & ipsam etiam mortem. Confirmatur, quia si media in sylua pecuniam mihi aliquis auferre tentaret, vel offerret duellum, acceptarià me posset duellum, vel etiam Offerre illud ego possem: sed qui ad duellum me prouocat auferre mihi vult honorem, quo deinceps omni sum cariturus, ergo acceptare possum duellum perfectum cum multi sæpè principes priuent officiis in bello eos, qui recusant duella, onus igitur illud viro nobili est intolerabile.

Tertia dubitatio.

Tertiò, cum quis te iniuste inuadit etiam si fugere commodè possis, non teneris tamen, sed occidere illum potes, veletiam duellum suscipere ad vitandam infamiam fugæ, ergo similiter prouocatore licebit occidere in duello, cum ex recalcatione duelli non minor oriatur apud homines infamia quam ex fuga. Si enim ad vitandam infamiam possum resistere, possum etiam acceptare duellum: videtur enim par esse ratio.

Confirmatur, quia, neque prohibet lex iniustitiae prouocationem aut acceptationē quia vtor defensione: neque lex charitatis Proximi qui voluntariē in eas me coniecit angustias. Lex verò Ecclesiastica non videtur obligare me posse cum tanto incommodo, quod est quamplurimis intolerabilius ipsa morte imò concilium Tridentinum sola videtur prohibere solemnia duella quæ fiebant ad criminum purgationem.

Prima conclusio contra acceptationem duelli.

Dicendum tamen primò est, acceptationem duelli ad repellendam infamiam, & notam ignauiæ semper esse illicitam, & ita intrinsecè malam vt in nullo vniquam casu possit esse licita. Ita docent omnes Theologi vnà voce, nam quamuis referat aliquos Bannes 22. quæst. 64. art. 7. dubio 3. contrarium sensisse, ignoti tamen illi, & prorsus ignari sunt, quos alij omnes vulgò deferunt, vt ostendunt Sanchez c. illo 39. sæpè citato, Scortia in selectas constitutiones Pontificum theoremate 391. Molina disput. 17. citata, Layman lib. 3. tract. 3. parte 3. c. 3.

Leges civiles.

Primò enim huiusmodi duella ius civile damnat, legesque omnes Christianorum principum, nam in Gallia, Hispania, Italia, furor hic duellantium multis coercetur pœnis. Poruit autem respublica iustissimè hoc vetare, propter grauiam incommoda quæ in rempublicam ex his duellis redundant, interitus ani-

marum, desolationis familiarum, & aliorum huiusmodi malorum quæ redundant ex huiusmodi cædibus. Vnde quamuis iure naturali non prohiberetur duella, respublica tamen & Ecclesia potuissent prohibere, quia bonum commune praualeere semper debet bono particulari.

Secundò damnat hunc furorem ius Canonicum in cap. Monomachiam secunda quæst. 4. & titulo 3. de Clericis pugnantis, & titulo 14. de purgatione vulgari accedunt decreta Conciliorum, Valentini sub Lothario c. 12. Lateranensis c. 1. de torneamentis, sed maxime Tridentini sess. 23. c. 19. de reformatione, vbi omni genere pœnarum prohibet duella, excommunicando pugnantes, spectatores, adiutores, instigatores, priuando beneficiis, sepulturâ Ecclesiasticâ, & pluribus aliis pœnis mulcendo. Præterea Pontifices pluribus datis Bullis eundem comprimunt furorem, Julius II. Leo X. Julius III. Pius IV. Quia verò & Concilia & Pontifices videbantur loqui de solemnibus tantum duellis, quoniam priuata hæc Laniena vix in vsu erat propterea Gregorius XIII. & Clemens VIII. constitutionem illam Concilij omnēque illius pœnas ad duella etiam priuata extendērunt, excommunicatione, suspensione, priuatione bonorum, famæ, sepulturæ, in eos lata qui huiusmodi duella susceperunt, promouissent, spectassent.

Tertiò, ius etiam naturale damnat hæc duella, Ratio naturalis, quod, probatur, quia iure naturali prohibemur occidere alium, & nos ipsos exponere periculis mortis quoties illud non est necessarium ad defensionem vitæ facultatum aut honoris, sed acceptatio duelli non est necessarium medium ad defensionem honoris, non tantum veri apud homines sapientes, sed etiam vani apud stultam multitudinem, cuius tamen existimatio nihili omnino faciendi est, & ad cuius conseruationem non liceret pugnare, ergo huiusmodi acceptatio duelli repugnat iuri naturali. Probatur minor Clarissimè, si enim apud imperitum etiam vulgus constare possit quod oblata duelli recusatio non sit nota timiditatis, certè non amittitur vanus ille honor etiam apud imperitum vulgus, sed constare potest quod illa non sit nota timiditatis. Primò enim si prouocanti affirmes te solo Dei timore ductum nolle ad conditum locum proficisci, sed paratum tamen te vbique ac semper futurum ad tuendum armis honorem tuum egressurum te quotidie per urbem, & rura, expectaturum aduersarium si aggrediatur quam parum verearis illius arma. Hic profecto nulla est etiam minima vmbra timiditatis.

Dicendum est secundò, esse ita illicitam prouocationem ad duellum, ad infamiam repellendam iniuriæ iam acceptæ, vt illa in nullo prorsus casu possit esse licita. Ita etiam omnes tam Theologi tùm Canonistæ vnanimiter damnantes peccati grauis prouocationem duelli.

Primò enim damnant eam leges tùm civiles, tùm canonice quas suprà retuli, omnia Conciliorum decreta, omnes Pontificum bullæ quod sanè homini Christiano plusquam sufficiens ratio est ad eam omnem stultitiam proscribendam.

Secundò ratio solida est, quia vindicare auctoritate priuata iniuriam intrinsecè malum est & illicitum, sed qui accepta iniuriâ prouocat aduersarium ad duellum vlciscitur iniuriam auctoritate priuatâ, ergo illud intrinsecè malum est: probatur minor, nā si accepta alapâ prouoces percussorem tunc non impedis ne inferatur iniuria, nam illa integrè iam illata est, ergo illa non est defensus sed vindicta. Neque dicas sequi ergo, quod si princeps permitteret tibi vt prouocares tunc duellum non esset peccatum.

Nego

Nego enim hoc sequi quia etiam princeps honestate non potest vindictam, neque permittere ut te ipsum innocentem exponas moris periculo.

Altera ratio.

Tertio, duellum huiusmodi non solum est intrinsecè malum, sed etiam medium inutile ad recuperationem honoris deperditi, ergo illud in nullo casu admitti potest: probatur antecedens, nam si Petrus Paulo dicat mentiris, non restituitur honori Paulo, nisi constet quod ille non sit mentitus: sed quantumvis Petrum ad certamen prouocet & cum illo pugnet non constabit quod Paulus non sit mentitus, ergo duellum erit Paulo medium inutile ad recuperandum honorem amissum, si enim pugnet, constabit illum esse peritum militem, non constabit illum esse veracem, erit ergo duellum vindicta, non autem vel defensio, vel honoris reparatio.

Spernendus est sæculi honor viro Christiano.

Quarto, vix fieri potest ut duellum sit etiam medium necessarium ad tuendum honorem illum bonum & imaginarium, qui enim offenditur & ipso tempore quo iniuriam accipit potest illam repellere, aggressorem etiam occidendo. Addo autem, quod in hac materia valde obseruandum est aduersus blandos aliquos vitorum fautores, quod licet eo nomine apud viros insipientes malè auditurus esses, spernendum esse nihilominus hoc iudicium, neque propter illud committendam esse rem damnatam ab omnibus iuribus ciuilibus, canonicis, & naturali quis? videlicet dicat scortari licere ac lasciuire, inebriari, comessari, quia ridebunt aliqui homines impij tuam modestiam ac timorem Dei: quis enim lusco non ridet temperantem, aut quis asserat negari posse Christianam fidem, quia eam Ethnici & Turcæ derident. Igitur Christiano cuiuslibet fixum illud esse debet & ratum, quod Christum omnibus præferat, fallacia regmina inquit August. l. 3. Ciuit. c. 14. *auferantur à rebus ut syncero inspiciantur examine, nemo mihi dicat, magnus ille atque ille, quia cum illo & illo pugnavit, & vicit: pugnant enim gladiatores, vincunt & ipsi, habet præmia laudis illa crudelitas, sed puto satius cuiuslibet inertia potius penas luerè, quam illorum armorum gloriam querere.*

Recentiori limitatio.

Hoc autem ita vniuersaliter verum est ut nullo modo probabilem existimem esse hanc restrictionem à quibusdā recentioribus approbatam ex Doctrina Nauarri c. 13, *summa* n. 3. quod si eo loco res sita sit ut miles in exercitu, vir equestris in Aula regia officio, dignitate, favore Ducis aut Principis, ob ignauia suspensionem debeat excidere nisi listat se identidem prouocanti, tunc audere se dammare illum qui merè defensionis gratia duellum suscepit.

Reiicitur.

Hoc, inquam, periculosum videtur, & omnino reiiciendum, quia si ex nequitia Ducis aut Principis excideret aliquis de gradu honoris, nunquam tamen res intrinsecè mala fieri potest licita propter imprudentium hominum nequitiam. Imò esto verum sit, quod duellum sit licitum quando suscipitur aduersus eum qui iniuste mihi magistratum aut officium aut fortunas eripit, est tamen illicitum aduersus illum qui dat mihi causam duelli, quod si non acceptem alter me priuaturus est magistratu.

Solutio prima dubitationis.

Ad primam, respondeo primò quidem quod si reuera esset necesse viro illi nobili post acceptam iniuriam miserè viuere, deberet tamen falsam illam infamiam potius subire, quam committere rem intrinsecè malam, sicut Martyrium potius subire teneretur quam negare fidem. Deinde facis ostendisse videor quod ille dum accepit contumeliam, potuit iniuriam repellere. Ad confirmationem esse profusum illicitum & qui offensus est petere satisfactionem, ac statim offerre duellum si ea denegetur, quia nemi-

ni autoritate priuata satisfactionem exigere licet, nec per se ipsum suscipere: in hoc autem casu tu ipse tibi postulas satisfieri quod est illicitum, & merus furor amatorum sæculi, hostium Christi.

Instantia.

Instat duellum autoritate publicè licitè posse suscipi contra calumniatorem qui vult eripere mihi vitam, fortunas, & honores, ergo eadem etiam principis autoritate suscipi potest duellum ab eo qui me percussit, cuius ergo tunc crimen puniam, ut Regis minister.

Præcluditur.

Respondeo esse disparitatem, quia malum illud quod infert mihi calumniator est tantum in fieri non autem in facto esse, vnde ut illud propulsem exponere me possum periculo mortis: damnum autem illud quod intulit ille à quo percussus sum est præteritum, vnde illud vitare non possum subeundo mortem cuius exponam me periculo per duellum.

Solutio secundæ dubitationis.

Ad secundam, respondeo primò quidem distinguendo illam maiorem, ille non peccat qui iustè defensione utitur aduersus eum qui eripit honorem, si defensio illa sit medium vnicè necessarium ad tuendum honorem & repellendam infamiam, concedo: si non fuerit medium vnicè necessarium, nego: satis autem ostensum est, quod duellum non est medium vnicè necessarium ad tuendum honorem illius qui prouocatur ad duellum, ergo illud non potest licitè acceptari ad vitandam infamiam quæ aliter vitari potest. Deinde aliter etiam maior illa potest distinguui, ille non peccat qui defensione utitur aduersus eum qui eripit honorem, si honor tunc actu eripitur per iniuriam præsentem, concedo: si eripitur per iniuriam præteritam nego: tunc quando duellum suscipitur, non actu eripitur tibi honor per iniuriam præsentem sed creptus iam est, vnde illa non erit iusta defensio, sed vindicta: vnde ad confirmationem valet disparitas illa duplex, cum enim latro media in Sylua eripere tibi vult crumenam, tunc duellum est medium necessarium ad seruandam crumenam, & tunc quando pugnas actu tibi hæc iniuria infertur, vnde disparitas euident est. Vix autem inter Christianos contingit ut propter duellum recusatum aliquis priuetur officiis, & si contingeret, genus illud esset Martyrij alacriter subeundum viro cœlum desideranti, & credenti Christum.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad tertiam, respondeo primò quidem cum de Lugo esse disparitatem inter fugam & acceptationem duelli, quia ille qui non fugit verè prouocatur ab eo qui vult ipsum occidere, atque se ipsum tantum defendit, & nullum medium habet infamiam vitandi præter pugnam. At verò qui acceptat duellum nullam præsentem vitæ defensione utitur, quia nemo illum inuadit non ergo pugnat ut vitam tueatur, sed ut vires & peritiam ostentet quod intrinsecè malum est. Video tamen dici posse quod ille qui prouocat ad duellum, etiam si non inuadat vitam, honorem tamen inuadit, quem vult eripere atque ita eum qui acceptat duellum, uti defensione. Vnde respondeo secundò, eum qui acceptat duellum ad quod prouocatur habere aliud medium ad vitandam infamiam ut ostensum est, illum verò qui non fugit uti defensione omnino necessaria vitæ ac honoris.

Vnde neque verum est, quod ait Hurtadus disp. 170. §. 106. quod prouocatus fortassè potest ire ad locum condictum cum voluntate pugnandi solum conditionata. Verum hoc meritò improbant alij communiter cum Diana parte 5. *Tract. 14. resolut. 99.* quia videlicet primò sic possent eludi leges omnes tum Ecclesiasticæ tum ciuiles prohibentes duella, sic etiam eluderentur pœnæ omnes infligæ duellantibus.

bus. Deinde scandalum magnum esset illis omnibus qui viderent euntem ad bonum illum, & aduersario etiam prouocatori cui occasionem daret ruinæ. Tertio est ea acceptatio rei intrinsecè malæ, quæ semper mala est & illicita.

Ad confirmationem satis ex dictis liquet, quomodo acceptatio duelli repugnet iustitiæ in Deum & proximum, charitati etiam alienæ ac propriæ, obedientiæ quæ debetur Ecclesiæ, Principibus, & demùm violet iura omnia positiua diuina & humana, & ius ipsum naturæ.

§. IV.

Quenam sint pœna duellantium.

Pœna anti-
qui iuris.

Non ago de antiquo illo iure, quod præcessit tempora concilij Tridentini, nam ex C. monachiam de clericis duellantibus solum constat quod clericus committens duellum suspensus erat non ipso facto, sed post iudicis sententiam, vt rectè docent Henriques, Suares, Sanches. Sed neque ago de duellis solemnibus quæ sunt valde rara licet de illis ferè solis agatur in Tridentino, & in bulla Pij. IV.

Tota ergo controuersia est, de pœnis statutis aduersus duella priuata, per bullas Gregorij XIII. & Clementis VIII. in quibus pœnæ omnes statutæ in Tridentino aduersus duella solemnia, extenduntur ad duella etiam priuata, vnde mihi breuiter exponendæ sunt pœnæ ipsorum duellatorum, spectatorum, & eorum qui aliquo modo iuuant.

Pœnæ duel-
lantium.

Dico primò, illos omnes qui duellum committunt siue prouocent, siue prouocentur incurrere pœnam excommunicationis latæ sententiæ, proserptionis bonorum, infamiæ, & priuationis Ecclesiasticæ sepulturæ ita enim habetur in Bullis prædictorum Pontificum quorum verba expressa sunt, tamen ex iis pœnis proserptio bonorum & infamia non incurrantur nisi post sententiam iudicis.

Non incur-
runtur pu-
gna non se-
quuta.

Dubatur autem primò, vtrum etiam pugna non sequuta incurrantur à duellantibus hæc pœnæ. Ita enim affirmant Filliucius *Tract. 29. n. 170.* Peregrinus *Tract. de duello q. 4. n. 1.* & alij plures apud Dianam *part. 5. Tract. 14. resolut. 102.* sed verius tamen videtur excommunicationem non incurrere à duellatoribus pugna non sequuta, quamuis duelli adiutores etiam non sequuta pugna excommunicentur, vt expressè habetur in vtraque Bulla, sic autem docent Sanches *n. 28.* Bonacina, Hurtadus. Nam bulla Gregorij XIII. expressè habet pugnam sequutam esse, neque Clemens circa hæc quidquam addidit.

Reservatio
excommuni-
cationis.

Dubatur secundò, de reservatione huius excommunicationis, nam à Clemente VIII. huius absolutio apertè reservatur Pontifici, non autem à Gregorio XIII. cuius bullæ addidit illud Clemens. Verum rectè negat Hurtadus potestatem ablatam propterea esse religiosis Societatis, quia eorum priuilegiis non expressè derogatur in ea Bulla. Contrarium tamen probat Diana *resolut. 103.* quod eos qui commorantur in Italia, quoad alios certa videtur sententia Hurtadi, quam etiam rectè probat §. 207.

Ecclesiastica
sepultura.

Dubatur, tertio, de sepultura Ecclesiastica cum enim, certū sit, eos qui occumbunt in ipso duello sepeliri non posse in loco sacro, nec ritu sacro cum pompa funebri & cantu Ecclesiæ institutis; tamen aliis qui post duellum moriuntur ex vulnere, controuersia est, vtrum sepeliri debeant ritu sacro. Verius autem videtur quod si moriantur extra locum conflictus quantumvis ex accepto vulnere moriantur sepeliri possunt sacro ritu, quia in Concilio Late-

ranensi dicitur, *si ibi moriantur*, in Tridentino autem, *si moriantur in conflictu* quod intelligendum videtur physicè.

Dico secundò, excommunicari etiam in iisdem Spectatores Bullis illos omnes qui ex condicto, & ex composito sunt spectatores duelli, sic enim expressè dicitur in Concilio & à Pontificibus extenditur ad priuata duella. Vbi spectatorum nomine primò non intelligitur sacerdos excepturus Confessiones eorum qui egerent. Secundò non intelliguntur famuli aut amici accersituri sacerdotem aut Chirurgum si opus sit. Tertio nec illi qui forte fortuna illic transeuntes in locum incurrunt duelli, nihil de illo cogitantes. Denique nec illi omnes qui se habent per accidens ad duellum, quales illi sunt qui ex occulto spectarent loco, vel ex spatio ita remoto vt nihil conferrentur influere in duellum. Illi ergo duntaxat intelliguntur excommunicari qui ex condicto se offerunt vt sint spectatores & testes certaminis, quia scilicet accenditur ex illorum præsentia pugnantium furor, ita enim constat ex verbis Concilij & Pontificum, probantque Sanches *n. 31.* Conink *disp. 32. de charitate n. 29.* Reginaldus, Bonacina; Concilium enim eos solum damnat qui ex condicto id est ex pacto cum duellantibus, vel aliter ex composito ita intersunt vt eorum præsentia promoueat duellum.

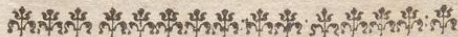
Promotores
duelli.

Dico tertio excommunicationi etiam subiaccere ipso facto illos omnes qui duellum quoquo modo promouent, mandato, concilio, consensu, adiutorio, scripture armorum subministrations. Primò enim ipso facto illi excommunicantur, vt habent citatæ bullæ, quod intelligitur si per te non steterit quo minus sequeretur duellum, si enim mandasses aut consuluisses duellum, deinde verò Consilium à te aut mandatum esset reuocatum efficaciter quantum est ex te, certè non esses excommunicatus. secundò neque seruus excommunicatur heri arma deferens, non amicus arma commodans magis commoda quam illa cum quibus erat sine dubio pugnaturus, non ille qui vulgò, arma vendit, si verò non venderet nisi ad duellum, haud dubium est, quin incurreret excommunicationem.

SECTIO IV.

De scandalo prout est peccatum charitati contrarium.

Sicut discordia opponitur paci charitatis, sic fraternæ correctioni opponitur scandalum, de quo disserit S. Thomas *q. 43.* dicitque quid illud, & quod duplex sit: quod illud sit verè peccatum & quidem aliquando valde graue ac speciale: quanam personæ scandalizent aut scandalizentur, quanam bona spiritualia omittenda sint & quanam perdenda sint bona temporalia vt videretur scandalum. Quæ omnia dixisse videor quantum satis est disputatione prima de peccatis, sectione vltima.



DISPUTATIO V.

Breviculus de Virtutibus moralibus supernaturalibus.

Post explicatas satis plenè tres virtutes Theologicas, immensa sequeretur Tractatio de quatuor Moralibus Cardinalibus, quæ sunt spiritualis paradisi fuenta quatuor è sapientia fonte derivata per quas omnium in nos gratiarum esset plenitudo

Virtutes
quatuor
Cardinales.